

دروس خارج اصول

سال ۳۲-۳۱

آیت الله سید علیرضا حائری

(به همراه صوت دروس)

WWW.GHBOOK.IR

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سید علیرضا حائری ۳۲-۳۱

کاتب:

آیت الله سید علیرضا حائری

نشرت فی الطباعهٔ:

سایت مدرسه فقاهت

رقمی الناشر:

مرکز القائمیهٔ باصفهان للتحریات الکمبیوتریهٔ

الفهرس

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سید علیرضا حائری۳۲-۳۱

اشاره

سرشناسه:حائری، علیرضا

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سید علیرضا حائری۳۲-۳۱ /علیرضا حائری.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج اصول

التنبیه السادس: هل تدل أسماء الشرط کحروفه علی المفهوم؟ بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الشرط / تنبیهات مفهوم الشرط / التنبیه السادس: هل تدل أسماء الشرط کحروفه علی المفهوم؟

التنبیه السادس

هل أن أسماء الشرط کحروفه تدل علی المفهوم؟

إن أداه الشرط تارهً تکون حرفاً متمحّضاً فی النسبه وربط جمله الجزاء بجمله الشرط، مثل «إن»، وهذا القسم لا إشکال فی ثبوت المفهوم له کما تقدم. وأخری تکون اسماً وتقع بنفسها موضوعاً للحکم فی الجزاء وبموجبها تصبح القضیه کأنها متوسطه بین الشرطیه والوصفیه، مثل: «مَن» و«ما». کما إذا قال: «مَن عامل الناس فلم یظلمهم وواعدهم فلم یُخلفهم حرمت غیبته». أو قال: «ما أسکر کثیره فقلیله حرام»؛ فإن کلمه «مَن» فی الجمله الأولی وکلمه «ما» فی الثانیه رغم کونهما من أدوات الشرط قد رجع إلیهما الضمیر الموجود فی جمله الجزاء، فهل یدل هذا القسم أیضاً علی المفهوم؟

الصحیح أنه لا یدل علی المفهوم؛ لأن الاسم لیس متمحضاً فی ربط الجزاء بالشرط، بل هو بنفسه مرتبط بالجزاء وإلیه یرجع الضمیر الموجود فی الجزاء، فهو بمثابه «زید» فی قولنا: «إن جاء زید فأکرمه». فتوجد بینه وبین الجزاء نسبه ناقصه، والنسبه الناقصه تجعل الکلمتین ککلمه واحده؛ فالنسبه الموجوده بین کلمه «من» وکلمه «غیبه» فی المثال الأول نسبه ناقصه تجعل الکلمتین کلمه واحده تقع طرفاً للنسبه التامه الموجوده بین الغیبه والحرمه؛ فالحکم فی الجزاء ینصبُّ علی موضوع متقیّدٍ بأداه الشرط؛ فلا یکون

حینئـذ حکماً قابلًا للبقاء عنـد انتفاء الشـرط؛ فحرمه الغیبه فی المثال طرفها هو «من عامل الناس...إلـخ» فإذا انتفی تزول الحرمه لا محاله، فکأنه قال: «غیبه مَن عامل الناس فلم یظلمهم وواعدهم فلم یُخلفهم محرّمه، وهکذا فی المثال الثانی.

ص: ۱

والحاصـل: أن القضـیه الشـرطیه فی هـذا القسم الثـانی تکون مسوقه للتحقّق الموضوع وبیـانه؛ لأن أداه الشـرط فیهـا هی موضوع الحکم، فبانتفاء الشـرط ینتفی موضوع الحکم فی الجزاء، فتکون القضیه حال انتفاء الشرط سالبه بانتفاء الموضوع؛ لأن الملّق علی الشـرط إنمـا هو الحکم المقیـد بموضوعه، لا طبیعی الحکم. ومن الواضـح أن انتفـاء الحکم بانتفاء موضوعه أمر عقلی ثابت فی الجمل الحملیه أیضاً، ولیس هذا الانتفاء من المفهوم کما تقدم تفصیله فی التنبیه الأول.

وقد عثرتُ – فی بعض کتاباتی القدیمه – علی نقل کلامٍ عن المحقق العراقی ره حاصله:

أنه فی أمثال هذه القضایا یتعارض ظهوران: أحدهما ظهور القضـیه فی المفهوم باعتبار اشـتمالها علی أداه الشـرط الظاهره فی أن الجزاء مجرّد عن الشـرط ومسـتقلّ وغیر متقیّـد به وقابـل للبقـاء عنـد انتفـائه، وثانیهما: ظهورها فی عـدم المفهوم، باعتبار أن أداه الشرط فیها وصف، وظاهر الوصف تقید الجزاء به وعدم تجرّده عن الشرط وعدم قابلیّته للبقاء عند انتفائه.

ولا یحضـرنی الآن من کلمات المحقق العراقی ره مصدر یمکننی مراجعته للتأکّد من صـحه هذا النقل، لکن کیفما کان فإن هذا الکلام بظـاهره غریب، ووجه الغرابه فیه هو أن أداه الشـرط لیست موضوعه للمفهوم، وإنما تـدل علی المفهوم بنکته دلالتها علی التوقف – أی: توقف الحکم الثـابت فی الجزاء لموضوعه علی الشـرط – وهـذا یسـتلزم أن یکون الجزاء قابلاً للبقاء وعـدمه عند انتفاء الشـرط، بینما هـذه القابلیه مفقوده فی أمثال هـذه القضایا، لما عرفته من أن انتفاء الشـرط فیها یساوق انتفاء موضوع الحکم فی الجزاء، وبانتفـاء الموضوع لا یعقل بقاء الحکم؛ فلا دلاله فی أمثال هـذه القضایا علی المفهوم أصـلا، وبالتالی فلا یوجـد فیها ظهوران متعارضان کما هو واضح.

ص: ۲

وعلى كل حال فقد اتضح مما قلناه وجه عدم ثبوت المفهوم لأدوات الشرط التى هى أسماء مثل «من» و«ما» و«أى» و«أيان» و«إذا» واتضح الفرق بينها وبين أدوات الشرط التى هى حروف مثل «إن».

وقد وجدتُ فى بعض كتاباتى أن سيدنا الأستاذ الشهيد رضوان الله عليه أفاد أن «إذا» تدل على المفهوم، حيث فَرَّق بين قولنا: «أكرم زيداً عند مجيئه» وقولنا: «أكرم زيداً إذا جاءك»، فقال إنه بالرغم من أن كلًا من «عند» و«إذا» اسم وظرف لكن الفرق بينهما كبير، فالأول لا مفهوم له بخلاف الثانى؛ لأن «عند» ظرف متعلق بـ«أكرم» على أساس نسبه ناقصه، وهى شأنها التحصيص، وأما «إذا» فهى وإن كانت ظرفاً، لكنها أداه شرط، وتعقد نسبه تامه بين جملتين، وتعلّق الجزاء على الشرط، فلها مفهوم(٣) (۴) .

إلا أنه قد يناقش هذا الكلام بأن «إذا» تشبه «من» و«ما» لأنها اسم وليست حرفاً متمحضاً فى النسبه وربط الجزاء بالشرط، بل هى مرتبطه بالشرط ارتباط الإضافه، وبالجزاء ارتباط الظرفيه. فقوله: «إذا جاء زيد فأكرمه» يرجع إلى قوله: «زمان مجىء زيد يجب إكرامه»؛ فلا توجد هناك جملتان تعقد «إذا» نسبه تامه بينهما، بل إن الشرط مفرد – وهو مجىء زيد – وقد أضيفت «إذا» إلى هذا المفرد، وبين المضاف والمضاف إليه نسبه ناقصه حصّصت النسبه التامه التى تدل عليها جمله «أكرمه». فيدل الكلام بمجموعه على حصه خاصه من وجوب إكرام زيد، وبانتفاء القيد المحصِّص تنتفى هذه الحصه من الوجوب، ولا لدلاله للكلام على المفهوم وانتفاء طبيعى الوجوب، فلا فرق بين «إذا» و«عند». فما قلناه فى التنبيه السابق من عدم توفر الركن الثانى من ركنى المفهوم فى مثل قوله: «صل عند الزوال» يأتى فى مثل قوله: «إذا زالت الشمس فصلّ»، بالرغم من دلاله أداه الشرط فيه على التوقف، لكنه توقف شخص الوجوب لا طبيعيه، وهذا بخلاف ما إذا قال: «إن زالت الشمس فصلّ».

التنبيه السابع: تعدد قيود موضوع الجزاءمفهوم الشرط بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبيه السابع: تعدد قيود موضوع الجزاء

التنبيه السابع

إذا تعددت قيود موضوع الجزاء

إذا كان موضوع الحكم الثابت فى الجزاء مقيداً بقيود عديده، كما إذا قال: «إن جاء زيد فأكرم العالم الهاشمى العادل» فلا يدل الكلام على المفهوم وانتفاء الحكم بانتفاء الشرط فى فرض انتفاء قيد من قيود موضوع الحكم، بل ينحصر المفهوم فى فرض ثبوت جميع قيود الموضوع، فالمثال المذكور لا يدل بالمفهوم على أنه إن لم يجىء زيد فلا يجب إكرام العالم غير الهاشمى، أو العالم الفاسق، وإنما يدل بالمفهوم على أنه إن لم يجىء زيد فلا يجب إكرام العالم الهاشمى العادل. والنكته فى ذلك ما سبق فى التنبيه الأول وكذلك فى التنبيه السابق من أن كل قيد من قيود الموضوع ينتسب إلى الموضوع بنسبه ناقصه، وأداه الشرط تربط بين النسبه التامه فى جمله الشرط والنسبه التامه فى جمله الجزاء وتعلّق الثانيه على الأولى، وهذه النسبه الناقصه الثابته بين الموضوع وقيده - كالنسبه الناقصه الموجوده فى المثال بين «العالم» و«الهاشمى»، أو بين «العالم» و«العادل» ليست فى عرض النسبه التامه الثابته فى جمله الجزاء، والتى هى معلقه على الشرط، كى يقال: «إنه يمكن انخفاظ النسبه التامه فى جمله الجزاء حتى مع انتفاء هذه النسبه الناقصه أى: انتفاء قيد الموضوع، وبالتالى فيمكن اقتناص المفهوم؛ لأن المعلَّق على الشرط إنما هو النسبه التامه فى جمله الجزاء، والنسبه الناقصه ليست جزؤها، بل هى فى عرضها، فينتفى المعلّق بانتفاء الشرط حتى فى فرض انتفاء النسبه الناقصه وانتفاء قيد الموضوع»، بل إن النسبه الناقصه هى جزء من النسبه التامه ومندكّه فيها وفى ربته سابقه عليها؛ لأنها توحّد المتعدّد ويصبح ذاك الواحد ظرفاً للنسبه التامّه الثابته فى جمله الجزاء، بدليل أن الكلام تامّ يصحّ السكوت عليه، بينما لو كانت النسبه الناقصه فى عرض النسبه التامه الثابته فى جمله الجزاء لبقى الكلام ناقصاً وبحاجه إلى مكمِّل، وهو واضح البطلان.

ص: ۴

إذن، فانتفاء النسبه الناقصه بانتفاء أى قيد من قيود موضوع الجزاء معناه انتفاء موضوع الحكم فى الجزاء، ومن الواضح أنه فى فرض انتفاء الموضوع ينتفى الحكم عقلاً بانتفاء موضوعه، ولكن هذا الانتفاء ليس من المفهوم، وإنما المفهوم هو انتفاء الحكم بانتفاء الشرط فى فرض بقاء الموضوع بكل قيوده، فلا يدل الكلام المذكور - فى المثال - بمفهومه إلا على عدم وجوب إكرام العالم الهاشمى العادل عند انتفاء مجىء زيد. وأما عدم وجوب إكرام العالم غير الهاشمى، أو العالم الفاسق، فهو خارج عن المفهوم كما هو واضح؛ لأنه وإن كانت قضيه صحيحه ومستفاده من الكلام ولكنه ليس من المفهوم المصطلح، بل صحت القضيه باعتبار أن الموضوع قد انتفى، وإذا انتفى الموضوع (الذى كان عباره عن إكرام العالم الهاشمى أساساً، لكن أنتم افترضتم أن العالم ليس هاشمياً، أو أنه ليس عادلاً فحينئذ) ينتفى الحكم، أى: هى من قبيل السالبه بانتفاء الموضوع وليس لها علاقه بالمفهوم.

هذا تمام الكلام فی التنبیه السابع. وبعد ذلک ننتقل إلی التنبه الثامن وهو تنبیه مهم من تنبیهات مفهوم الشرط.

التنبیه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فی دلیلین بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الشرط / تنبیهات مفهوم الشرط / التنبیه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فی دلیلین

التنبیه الثامن

إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء فی دلیلین

ذکرنا فی التنبیه الثالث حکمَ ما إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء فی قضیه شرطیه واحده، ونرید الآن أن نبین فی هذا التنبیه حکم ما إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء فی قضیتین شرطیتین منفصلتین، بأن عُلِّق الحکم فی إحداهما علی شرط، وعُلق نفس الحکم فی الأخری علی شرط آخر، فهل یکون السبب الحقیقی وتمام الموضوع للحکم عباره عن کل من الشرطین مستقلاً، أم یکون عباره عم مجموع الشرطین؟

ص: ۵

والمثال المعروف لذلک ما إذا ورد فی دلیل: «إن خفی الأذان فقصّر» وفی دلیل آخر: «إن خفی الجدار فقصّر»، وإن لم یرد هذا المضمون بعینه فی الروایات.

فبناء علی ثبوت المفهوم للقضیه الشرطیه یقع التعارض والتنافی بین إطلاق منطوق کل منهما وإطلاق ومفهوم الأخری، حیث إن مفهوم کل من القضیتین یقتضی انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط المذکور فی منطوقها مطلقاً حتی وإن کان الشرط الآخر المذکور فی القضیه الأخری ثابتاً وهذا معناه أن السبب الحقیقی للجزاء هو مجموع الشرطین. بینما منطوق القضیه الشرطیه الأخری دالّ علی ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط الآخر مطلقاً حتی وإن کان الشرط الأول منتفیاً، وهذا معناه أن السبب الحقیقی للجزاء هو کل من الشرطین مستقلاً، وأما بناء علی عدم ثبوت المفهوم للقضیه الشرطیه فلا تعارض بین إطلاق منطوق کل منهما وإطلاق منطوق الأخری؛ لأن مقتضی إطلاق کل منهما هو أن الشرط المذکور فی کل منهما عله مستقله وتمام الموضوع للجزاء، وهذا لا یوجب أی تعارض کما هو واضح، فالتعارض فی المقام إنما ینشأ من القول بالمفهوم حیث أن مقتضی المفهومین کون السبب الحقیقی للجزاء وتمام الموضوع للحکم عباره عن مجموع الشرطین المذکورین فی الدلیلین بینما مقتضی المنطوقین کون السبب الحقیقی للجزاء وتمام الموضوع للحکم کل واحد من الشرطین مستقلاً.

وبعد تحدید نقطه التعارض والتنافی یقع الکلام فی کیفیه الجمیع بینهما، فهل یقدم أحد الطرفین المتعارضین علی الآخر أم یقال بالتساقط فلا یثبت کون سبب الجزاء وموضوع الحکم هو المجموع ولا کونه هو کل واحد من الشرطین مستقلا؟

وقبل البدء بذلک لا بأس بالإشاره إلی أن القضیتین إذا لم تکونا شرطیتین بل کانت إحداهما شرطیه والأخری وصفیه، کما إذا

قال: «إن خفی الأذان فقصّر» وقال: «عند خفاء الجدار فقصر» فسوف يكون التعارض والتنافی من طرف واحد، بمعنی أن إطلاق مفهوم القضيه الشرطيه يعارض منطوق القضيه الوصفيه، وإذا كانت كلتاهما وصفيتين، كما إذا قال: «عند خفاء الجدار فقصر» وقال: «عند خفاء الأذان فقصّر» فلا تعارض بينهما أصلاً؛ إذ لا مفهوم فی البين كما هو واضح، وتوجد محاوله لإسراء التعارض إلی الفرضين المذكورين أيضاً. وذلك بنكته أن قوله مثلاً: «عند خفاء الجدار فقصّر» ظاهر فی حدوث وجوب القصر عند حدوث خفاء الجدار، وحينئذ فيقع التعارض من الطرفين باعتبار أن الحدوث عند الحدوث فی كليهما مستحيل فيما إذا سبق أحد الحادثين الآخر؛ لأنه إذا خفی الأذان أولاً فسوف يحدث وجوب القصر، وبعد ذلك إذا خفی الجدار فلا يحدث وجوب القصر؛ لأنه قد حدث قبل ذلك عند حدوث خفاء الأذان.

ص: ۶

وعليه فظهور الجمله الشرطيه القائله: «إن خفى الأذان فقصّر» فى المفهوم الدال على عدم وجوب القصر إذا لم يخفَ الأذان مطلقاً وإن خفى الجدار، يعارض منطوق الجمله الوصفيه القائله: «عند خفاء الجدار فقصر». كما أن ظهور هذه الجمله الوصفيه فى الحدوث عند الحدوث يعارض منطوق الجمله الشرطيه الدال على وجوب القصر عند خفاء الأذان مطلقاً، حتى وإن لم يحدث خفاء الجدار.

هذا إذا كانت إحدى القضيتين وصفيه. وكذلك يقع التعارض من الطرفين إذا كانت كلتاهما وصفيتين؛ فإن ظهور كل منهما فى الحدوث عند الحدوث يعارض ظهور الأخرى فى الحدوث عند الحدوث كما هو واضح.

وبالإمكان الجواب عن هذه المحاوله التى تريد إيقاع التعارض من الطرفين فى الفرضين المذكورين بأن القضيه ظاهره فى الحدوث عند الحدوث بحدّ ذاته وبقطع النظر عن تقدم سبب آخر وعدمه. فقوله مثلا: «عند خفاء الجدار فقصّر» ظاهر فى أن حدوث خفاء الجدار بحد ذاته سبب لحدوث وجوب القصر بقطع النظر عن تقدم سبب آخر لحدوث وجوب القصر وعدمه.

إذن، فظهور هذه الجمله الوصفيه فى الحدوث عند الحدوث – فى الفرض الأول من الفرضين المذكورين – لا يعارض منطوق الجمله الشرطيه – القائله: «إن خفى الأذان فقصّر» – الدال على وجوب القصر عند خفاء الأذان مطلقاً حتى وإن لم يحدث خفاء الجدار؛ وذلك لأن فرض تقدم سبب آخر لحدوث وجوب القصر – وهو خفاء الأذان – على خفاء الجدار خارج عن مفاد الجمله الوصفيه المذكوره ومسكوت عنه فيها، كما أن ظهور هذه الجمله الوصفيه فى الحدوث عند الحدوث – فى الفرض الثانى من الفرضين المذكورين – لا يعارض ظهور الجمله الوصفيه الأخرى القائله: «عند خفاء الأذان فقصر»؛ لأن كلا من الجملتين إنما هو ظاهر فى أن حدوث السبب المذكور فيه هو بحد ذاته سبب لحدوث وجوب القصر بقطع النظر عن تقدم السبب الآخر وعدمه.

إذن، فلا تعارض من الطرفين فى شىء من الفرضين المذكورين، وإنما يبقى لدينا التعارض والتنافى من طرف واحد فى خصوص الفرض الأول، أعنى ما إذا كانت إحدى الجملتين شرطيه والأخرى وصفيه، حيث قلنا إن إطلاق مفهوم القضيه الشرطيه يعارض منطوق القضيه الوصفيه كما تقدم.

وعلى كل حال فإن رضينا بهذا الجواب فهو، وإلا فحال الفرضين المذكورين حال الفرض الذى عقدنا هذا التنبيه من أجله، وهو فرض ورود قضيتين شرطيتين منفصلتين شرطهما مختلف والجزاء واحد، حيث قلنا إنه يقع التعارض والتنافى بين إطلاق منطوق كل منهما وإطلاق مفهوم الأخرى. فلنصرف عنان الكلام إلى هذا الفرض فنقول:

إن التعارض والتنافى هنا ما دام ناشئاً من القول بثبوت المفهوم للقضيه الشرطيه - كما تقدم - وعليه فلا بد من ملاحظه دليل القول بمفهوم الشرط، ولما كانت الأدله مختلفه كما تقدم. إذن، فرفع هذا التنافى والتعارض يختلف باختلاف الأدله والمبانى فى إثبات مفهوم الشرط، ونحن لا نطيل المقام باستعراض كل تلك الأدله والمبانى ومعالجه التعارض والتنافى على ضوء كل واحد منها(۱) (۲) ، بل نقتصر على ذكر أربعه من تلك المبانى ونعالج التعارض على ضوء كل واحد منها:

المبنى الأول: ما تقدم - فى التقريب السابع وهو الأخير من تقريبات إثبات مفهوم الشرط - عن المحقق النائينى ره بصدد إثبات مفهوم الشرط، وكان حاصله عباره عن إثبات أصل عليه الشرط للجزاء من خلال تفريع الجزاء على الشرط، وإثبات كون الشرط عله تامه للجزاء لا جزء عله، من خلال الإطلاق الواوى وهو الإطلاق المقابل للتقييد والعطف بـ«الواو»، وإثبات كون الشرط عله منحصره للجزاء لا عِدل لها، من خلال الإطلاق الأوى وهو الإطلاق المقابل للتقييد والعطف بـ«أو». وعليه فإذا ثبت أن الشرط عله تامه منحصره للجزاء يثبت المفهوم.

وبناء على مبناه ره هذا فى إثبات مفهوم الشرط أفاد فى المقام أن التعارض هنا يرجع إلى التعارض بين إطلاقين لكل من المنطوقين، وأما المفهوم فهو مدلول التزامى يرجع التصرف فيه إلى التصرف فى المنطوق، فالمعارضه فى الحقيقه بين نفس المنطوقين.

توضيحه: أن لكل من القضيتين الشرطيتين إطلاقين - كما تقدم آنفاً - أحدهما الإطلاق الواوى الذى يُثبت التماميه، وثانيهما الإطلاق الأوى الذى يثبت الانحصار، وبالتالى يثبت المفهوم. ولا يمكن التحفظ على كل من الإطلاقين فى كلتا الجملتين، للزوم التعارض كما عرفت، حيث أن كون خفاء الأذان عله تامه منحصره لوجوب القصر يتنافى مع كون خفاء الجدار عله تامه منحصره لوجوب القصر، فنحن نعلم إذاً أن الشرط فى كل من الجملتين قد قُيِّد وعطف عليه بالشرط الآخر المذكور فى الجمله الأخرى، إما بالواو وإما بأو، فقد تقيد أحد الإطلاقين حتماً. فإما أن يكون قد تقيد إطلاق المنطوق، أى: الإطلاق الواوى، فيكون الشرط لوجوب القصر فى الواقع مجموع الشرطين، وكل منهما جزء عله لوجوب القصر، لا عله تامه، وإما أن يكون قد تقيد إطلاق المفهوم، أى: الإطلاق الأوى، فيكون الشرط لوجوب القصر أحد الشرطين، فليس شىء منها عله منحصره لوجوب القصر. إذن، لا بد من رفع اليد عن أحد الإطلاقين وإبقاء الإطلاق الآخر على حاله. فإما أن نرفع اليد عن إطلاق المنطوق، أى: الإطلاق الواوى ونقيّد الشرط المذكور فى كل من الجملتين بالواو، ونُبقى إطلاق المفهوم، أى: الإطلاق الأوى على حاله، فتكون النتيجه حينئذ أنه إذا خفى الأذان والجدار يجب القصر. فيكون المجموع عله واحده تامه منحصره لوجوب القصر. فإذا انتفى أحدهما ينتفى وجوب القصر؛ لأنه لا يثبت إلا بثبوت مجموعهما. وإما أن نرفع اليد عن إطلاق المفهوم، أى: الإطلاق الأوى ونقيّد الشرط المذكور فى كل من الجملتين بـ«أو»، ونبقى إطلاق الواوى على حاله، فتكون النتيجه حينئذ أنه إذا خفى الأذان أو الجدار يجب القصر. فيكون كل منهما عله تامه مستقله لوجوب القصر. فإذا انتفى أحدهما وثبت الآخر لا ينتفى وجوب القصر، ومع رفع اليد عن أحد الإطلاقين وإبقاء الآخر على حاله ترتفع المعارضه، وحيث أن كلاً من هذين الإطلاقين مستند إلى مقدمات الحكمه، فلا مرجّح لأحدهما على الآخر، فلا مبرّر لإبقاء الإطلاق الواوى على حاله وتقييد الإطلاق الأوى، ولا مبرر أيضاً لإبقاء الإطلاق الأوى على حاله وتقييد الإطلاق الواوى، وحينئذ لابد من الالتزام بتساقط الإطلاقين والرجوع إلى الأصل العملى. فماذا يقتضى الأصل العملى؟! هذا ما سيأتى فى الدرس القادم إن شاء الله تعالى.

ص: ۹

التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء في دليلين بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء في دليلين

قلنا بناء على مبنى النائيني ره لإثبات مفهوم الشرط والذي تقدم موجز عنه بالأمس، بناء عليه ذكر في المقام في مثل ما إذا ورد قوله: «إن خفي الأذان فقصر» وورد أيضاً قوله: «إن خفي الجدار فقصر» قال: هنا المعارضه الحقيقيه بين منطوقين ويسري بالطبع إلى المفهومين، لكن مركز المعارضه هو المنطوقين لما يحتويان على الإطلاقين الواوي والأوي. الإطلاق الواوي يثبت أن الشرط عله تامه وليس جزء عله، والإطلاق الأوي يثبت أن الشرط عله منحصره. ولا يمكن أن نتحفظ على كلا الإطلاقين في الدليل الأول تكون النتيجه أن خفاء الأذان عله تامه منحصره لوجوب القصر، ومع التحفظ على كلا الإطلاقين في الدليل الثاني سوف تكون النتيجه أن خفاء الجدار عله تامه منحصره لوجوب القصر. ولا يمكن أن يكون كل من خفاء الأذان وخفاء الجدار عله تامه منحصره لوجوب القصر. فلا يمكن الجمع بين كلا الإطلاقين في كلا الدليلين. وهذا معناه أننا نعلم بأن أحد الإطلاقين كاذب وساقط. وإذا دار الأمر بين أن يكون إما الإطلاق الواوي في الدليلين ساقطاً أو الإطلاق الأوي في الدليلين ساقطاً، فلا مرجح لأحدهما على الآخر، ومستند هذه الإطلاقات كلها مقدمات الحكمه، ونسبه مقدمات الحكمه إلى الإطلاقين الأويين وإلى الإطلاقين الواويين على حد واحد. والنتيجه أن الإطلاقات متكافئه ولا يوجد مرجح، وحينئذ تتساقط الأطراف كلها ويصل الدور إلى الأصل العملي.

مقتضى الأصل العملي: والأصل العملي في المقام يقتضي عدم وجوب القصر إلا إذا اجتمع الشرطان معاً؛ لأنه إذا تحقق أحدهما دون الآخر - كما إذا خفي الأذان ولم يخفَ الجدار - يشك حينئذ في وجوب القصر، والأصل يقتضي عدم وجوبه، فنتيجه الأصل العملي دائماً في صالح تقييد إطلاق المنطوق، أي: الإطلاق الواوي ورفع اليد عنه، الذي ينتج أن شرط وجوب القصر عباره عن مجموع الأمرين؛ إذ في فرض اجتماعهما يُقطع بوجوب القصر، وأما في فرض وجود أحدهما فيشك في وجوب القصر، والأصل عدمه.

ص: ١٠

فإن قيل: إن الإطلاقين وإن كانا مستندين إلى مقدمات الحكمه، إلا أن هناك مرجحاً للإطلاق الواوي الذي هو إطلاق المنطوق على الإطلاق الأوي الذي هو إطلاق المفهوم؛ فإن الأول مقدم على الثاني، فلابد من إبقاء الأول على حاله، وتقييد الثاني ورفع اليد عنه، والمرجح هو تقدم الأول على الثاني، من حيث الرتبه؛ فإن الثاني في طول الأول ومتأخر عنه رتبةً؛ إذ يجب أولا إجراء الإطلاق الذي يثبت أن الشرط عله تامه وليس جزء عله - وهذا هو إطلاق المنطوق، أي: الإطلاق الواوي - ثم في طول ذلك يجري الإطلاق الذي يثبت أن الشرط عله منحصره لأعدل له - وهذا هو إطلاق المفهوم، أي: الإطلاق الأوي - فالانحصار في العله التامه هو فرع أصل العليه التامه، فإذا كان الإطلاق الواوي متقدماً رتبةً فهذا هو الذي يرجحه على الإطلاق الأوي، فيتعين إطلاق المنطوق، أي: الإطلاق الواوي ويسقط إطلاق المفهوم، أي: الإطلاق الأوي. وهذا معناه أن يتقيّد الشرط المذكور في كل من الجملتين بـ«أو» فتكون النتيجه حينئذ أنه إذا خفي الأذان أو الجدار يجب القصر، فيكون كل منهما عله تامه مستقله

لوجوب القصر، وبذلك يرتفع التعارض ولا تصل النوبه إلى التساقط والرجوع إلى الأصل العملى كى يقال إنه فى صالح تقييد الإطلاق الواوى الذى هو إطلاق المنطوق.

فالجواب على ذلك هو أن الطوليه بين الإطلاقين وإن كانت صحيحه إلا أنها لا توجب الجزم بسقوط الإطلاق الأوى الذى هو إطلاق المفهوم وتقديم الإطلاق الواوى الذى هو إطلاق المنطوق عليه؛ لأن الموجب لتعارض الإطلاقين هو العلم الإجمالى بكذب أحدهما، حيث أننا نعلم إجمالاً بأن الشرط المذكور فى كل من الجملتين إما أنه ليس عله تامه لوجوب القصر بل هو جزء عله له والمجموع هو العله التامه - وهذا معناه كذب إطلاق المنطوق، أى: الإطلاق الواوى وتقيّده - وإما أنه ليس عله منحصره لوجوب القصر بل هناك عدل له وكل منهما عله تامه مستقله لوجوب القصر - وهذا معناه كذب إطلاق المفهوم أى الإطلاق الأوى وتقيّده -.

ص: ١١

إذن، فالموجب للتقييد هو العلم الإجمالی بكذب أحد الإطلاقين، ومن الواضح أن نسبه العلم الإجمالی إلی كل من الإطلاقين علی حد سواء؛ فليس العلم الإجمالی بالكذب أقرب إلی الإطلاق الأوی منه إلی الإطلاق الواوی، فلا بد من تساقطهما حتی وإن كان أحدهما متأخراً رتبةً عن الآخر(۱) (۲) .

هذا ما أفاده المحقق النائينی ره فی المقام.

التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فی دليلين بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فی دليلين

كان الكلام حول ما أفاده المحقق النائينی ره فی المقام فی مثل تعارض جملتين شرطيتين مختلفتين من حيث الشرط ومتحدتين من حيث الجزاء، حيث قلنا إنه يوجد تعارض بين مفهوم كل منهما مع منطوق الآخر. فاتجه المحقق النائينی ره إلی حل المشكله، بناء علی مبناه فی إثبات مفهوم الشرط الذی تقدم تفصيله فی العام الدراسی السابق فقال: إن مركز المعارضه الحقيقيه عباره عن الإطلاق الواوی والإطلاق الأوی فی كل واحد من الدليلين، وحيث لا مرجح لأحد الإطلاقين علی الآخر، فيتساقطان، وبعدهما نرجع إلی الأصول العمليه، والأصل العملی دائماً يكون فی صالح تقييد الإطلاق الواوی. هذا خلاصه ما قاله المرزا وقد تقدم شرحه.

وقد أفاد سيدنا الأستاذ الشهيد ره أن هذا الكلام يحتوی علی مقاطع ثلاثه نتكلم فی كل منها مستقلاً:

۱)– المقطع الأول: هو ما أفاده ره من لزوم الرجوع إلی الأصل العملی – بعد تساقط الإطلاقين – وهو يقتضی التقييد بالواو ورفع اليد عن إطلاق المنطوق فی كل من الجملتين؛ فإن هذا الكلام تارةً يُقصد به بيان أن مقتضی القاعده هو ذلك فی خصوص ما إذا كانت الجملتان الشرطيتان المتعارضتان من قبيل المثال الذی ذكرناه – وهو قوله: «إن خفی الأذان فقصّر» وقوله: «إن خفی الجدار فقصّر» – وأخری يُقصد به بيان أن مقتضی القاعده هو ذلك فی جميع موارد التعارض بين جملتين شرطيتين من هذا القبيل كقاعده كليهٍ.

ص: ۱۲

فإن أريد به الأول ففيه:

أولاً: أن مقتضی القاعده فی خصوص المثال الذی نحن بصدده ليس عباره عن الرجوع إلی الأصل العملی بعد تساقط الإطلاقين؛ فإن الرجوع إلی الأصول العمليه بعد تساقط الإطلاقين إنما يتم عند فقد الأصول اللفظيه وعدم وجود عموماتٍ أو إطلاقات فوقانيه، بينما يوجد فی هذا المثال أصل لفظی وإطلاق فوقانی يمكن الرجوع إليه، وهذا المطلق الفوقانی عباره عما دل علی وجوب القصر علی المسافر، أی: من قَصَد السفر، أی: المسافه الشرعيه وشَرَع فی السفر؛ فإن مقتضی هذا الدليل وجوب القصر بمجرد القصد والشروع فی السفر مطلقاً، سواء خفی الأذان أم لا، وسواء خفی الجدار أم لا.

غايه الأمر، أنه ورد ما يقيّد إطلاق هـذا الدليل وهو عباره عن مفهومى الجملتين الشرطيتين - أى قوله: «إذا خفى الأذان فقصّر»، وقوله: ««إذا خفى الجدار فقصّر» - إلا أن هذين المفهومين قد سقطا عن الحجيه، لمعارضه كل منهما مع منطوق الجمله الأخرى كما عرفنا، ومورد المعارضه هو خفاء أحدهما وعدم خفاء الآخر، حيث أن المنطوق يدل على وجوب القصر ومفهوم الأخرى يدل على عدم وجوبه، وبعد سقوط المفهومين عن الحجيه نتيجه تعارضهما مع المنطوقين، نشك - فى مورد خفاء أحدهما وعدم خفاء الآخر - فى تقييد المطلق الفوقانى وعدم تقييده، فنتمسک بإطلاقه ونحكم بوجوب القصر بمجرد خفاء أحدهما، ويكون القدر المتيقن من مورد عدم وجوب القصر على المسافر هو مورد عدم خفائهما؛ لأنه هو القدر المتيقن من المقيِّد الذى هو عباره عن المفهومين.

إذن، فنتيجه التمسك بالمطلق الفوقانى المذكور أصبحت فى صالح تقييد إطلاق المفهوم، أى: الإطلاق الأوى ورفع اليد عنه، على العكس مما استنتجه المحقق النائينى ره.

ص: ۱۳

فإن قيل: إن التمسك بالمطلق الفوقانی المـذکور فی مورد خفاء أحـدهما دون الآخر غير تامّ، للشک فی صـدق عنوان «المسافر» المأخوذ فيه علی من قصد المسافه وشرع فی السفر وخفی عليه أحدهما ولم يخف عليه الآخر وحينئذ فلا يکون مشمولاً للمطلق الفوقانی المذکور، للشک فی صدق مفهوم السفر.

قلنا: أولاً إن هذا التشکيک فی غير محله، لصدق عنوان المسافر ومفهوم السفر قطعاً فيما إذا قصد المسافه وشرع فی السفر وخفی عليه الأذان وحده، أو الجدار وحده، بل إن هـذا العنوان والمفهوم صادق عليه قبل خفاء شـیء منهما أيضاً، غايه الأمر أننا نعلم بخروج هذا المورد - أی: مورد عدم خفاء شیء منهما - عن المطلق الفوقانی؛ لأنه القدر المتيقن من المقيِّد کما تقدم آنفاً.

أما مورد خفاء أحدهما فلا علم لنا بخروجه عنه فيتمسک بإطلاقه فيه، لصدق عنوان المسافر ومفهوم السفر قطعاً.

وعلی أی حال لا نستنتج ما قاله المرزا، وهذا ما سيأتی شرحه غداً.

التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فی دليلين بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فی دليلين

کان الکلام فی المقطع الأخير من کلام المحقق النائينی ره الذی قال فيه: إننا فی المقام بعد تساقط الإطلاقين يجب أن نرجع إلی الأصل العملی الـذی نتيجته تقييـد الإطلاق الواوی. فقلنا إنه إن قصـد به بيان أن هذا هو مقتضـی القاعده فی خصوص مثال: «إن خفی الأذان فقصـر» و«إن خفی الجدار فقصـر»، وأنه فی خصوص هذا المثال يقتضـی الأصل العملی تقييد الإطلاق الواوی، فهذا يرد عليه إشکالان:

الإشکال الأول: فی خصوص هذا المثال بعد تساقط الإطلاقين لا نرجع إلی الأصل العملی، وذلک:

ص: ۱۴

أولاًـ لأن لـدينا مطلقاً فوقانياً يجب أن نرجع إليه، ولا يصل الـدور إلی الأصل العملی، والمطلق الفوقی هو أن المسافر يجب عليه القصر، ولا يشکک فی صدق عنوان المسافر عليه؛ لأنه فی غير محله کما تقدم.

وثانيـاً: إنه حتی لو فرض الشـک فی صـدق عنوان المسـافر ومفهوم السـفر فی مورد خفـاء أحـدهما، لاـ يتم مـا اسـتنتجه المحقق النـائينی ره، إذ غـايه مـا هنـاک عـدم جواز التمسک حينئـذ بالمطلق الفوقانی المـذکور الـدال علی وجوب القصـر علی المسافر، وحينئذ فلابد من الرجوع إلی دليل أعم وهو دليل وجوب التمام إن فرض وجود إطلاق من هذا القبيل يدل علی وجوب الصـلاه تماماً، کقوله: {أقيموا الصـلاه}، وأمـا إن لم يوجـد إطلاق من هـذا القبيل فتصل النوبه حينئـذ إلی الأصل العملی، وهو يقتضـی الاحتياط والجمع بين القصر والتمام، للعلم الإجمالی بوجوب أحدهما.

الإشـکال الثـانی: حتی لو تنزّلنـا عمـا ذکرنـاه أولا وفرضـنا عـدم وجود مطلق فوقانی نرجع إليه بعـد تساقط الإطلاقين وتعيّن علينا

الرجوع إلى الأصل العملی، لا يتم ما ذكره ره من أن الأصل العملی فی صالح تقييد المنطوقين، أی الإطلاقين الواويين ورفع اليد عنهما، بحيث يكون مقتضى الأصل عدم وجوب القصر عند خفاء أحدهما وعدم خفاء الآخر؛ وذلك لأنه إن أراد ره بالأصل البراءه عن وجوب القصر، فمن الواضح عدم جريانها؛ لأن وجوب القصر أحد طرفی العلم الإجمالی، حيث يعلم المكلف فی هذه الحاله بوجوب القصر أو التمام عليه، فالبراءه عن وجوب القصر تعارضها البراءه عن وجوب التمام، وتتساقطان ويكون العلم الإجمالی منجزاً لوجوب الاحتياط والجمع بين القصر والتمام كما عرفت.

وإن أراد ره بالأصل استصحاب وجوب التمام وعدم وجوب القصر فيرد عليه أن هذا الاستصحاب تعليقی فی بعض الموارد أو فی كثير منها، كما إذا شرع فی السفر قبل دخول وقت الصلاه وخفی عليه أحدهما ودخل الوقت؛ فإنه فی هذه الحاله لم يكن التمام واجباً عليه حينما كان فی البلد قبل السفر كی يستصحبه الآن؛ إذ لم يكن الوقت داخلاً آنذاك، فلا معنى لاستصحاب وجوب التمام بنحو الاستصحاب التنجيزی.

ص: ۱۵

نعم، يتم الاستصحاب حينئذ بنحو التعليق، بأن يقال: إنه لو كان قد دخل الوقت وهو فى البلد لوجب عليه التمام، والآن أيضاً يستصحب ذلك، إلا أن المحقق النائينى ره لا يقول بالاستصحاب التعليقى.

هذا كله لو كان نظر المحقق النائينى ره إلى خصوص المثال الذى نحن بصدده.

وأما إن أريد به الثانى بأن كان نظره ره إلى قاعده كليه وبيان ضابط كلى فى الموارد التى تتعارض فيها جملتان شرطيتان من هذا القبيل ولا توجد فيها أصول لفظيه، وأنه فى فرض اجتماع الشرطين المذكورين فى الجملتين يحصل القطع بثبوت الجزاء المترتب عليهما، وأما فى فرض وجود أحدهما دون الآخر يشك فى ثبوت الجزاء وعدمه، ومقتضى الأصل العملى عدم ثبوته فيكون الأصل العملى فى صالح تقييد المنطوقين، فهذا أيضاً غير صحيح وذلك لأن الحكم المذكور فى الجزاء ليس حكماً إلزامياً دائماً، كى يقال إنه إذا وجد أحد الشرطين دون الآخر يشك فى ثبوته، والأصل عدمه، فيكون موافقاً لتقييد المنطوقين بالواو، بل قد يكون حكماً ترخيصياً إباحياً، كما إذا قال: «إن كان الإنسان هاشمياً لم يجب تقديم العلوى عليه»، وقال فى قضيه أخرى: «إن كان الإنسان عالماً لم يجب تقديم العلوى عليه» حيث أن التعارض ثابت هنا أيضاً بين إطلاق منطوق كل منهما مع إطلاق مفهوم الجمله الأخرى، فمقتضى إطلاق منطوق الجمله الأولى هو عدم وجوب تقديم العلوى على الإنسان الهاشمى غير العالم، بينما مقتضى إطلاق مفهوم الجمله الثانيه هو وجوب تقديم العلوى عليه، كما أن مقتضى إطلاق منطوق الجمله الثانيه هو عدم وجوب تقديم العلوى على الإنسان العالم غير الهاشمى، بينما مقتضى إطلاق مفهوم الجمله الأولى هو وجوب تقديم العلوى عليه، وحينئذ ففى فرض اجتماع الشرطين المذكورين فى الجملتين - بأن كان الإنسان هاشمياً عالماً - وإن كنا نقطع بثبوت الجزاء وعدم وجوب الجزاء وعدم وجوب تقديم العلوى عليه، لكن فى فرض وجود أحد الشرطين دون الآخر - بأن كان الإنسان هاشمياً غير عالم، أو كان عالماً غير هاشمى - نشك فى ثبوت الجزاء وعدمه ثبوته، أى: نشك فى وجوب تقديم العلوى عليه، ومقتضى الأصل العملى عدم الوجوب، فيكون مقتضى الأصل حينئذ هو ثبوت الجزاء لا عدم ثبوته وبالتالى فيكون الأصل العملى فى صالح تقييد الإطلاقين الأويين الذى ينتجان المفهومين وليس فى صالح تقييد الإطلاقين الواويين فى المنطوقين، على العكس مما أفاده المحقق النائينى ره.

ص: ۱۶

إذن، لا يوجد هناك ضابط عام وكلى للأصل العملى الجارى بعد تساقط الأصول اللفظيه فى موارد تعارض جملتين شرطيتين شرطهما متعدد وجزاؤهما واحد، بل يختلف الحال من مسأله إلى أخرى، فلا بد من ملاحظه كل مورد بخصوصه.

هذا تمام الكلام فى هذا المقطع من كلام المحقق النائينى ره وحاصل ما قلناه حول هذا المقطع هو أن المحقق النائينى ره إن كان ناظراً إلى خصوص المثال فيما نحن فيه فيرد عليه أن المرجع بعد تساقط الإطلاقين ليس هو الأصل العملى، بل هو المطلق الفوقانى الدال على وجوب القصر على المسافر، ولو شك فى صدق عنوان المسافر فالمرجع هو المطلق الذى هو فوقه الدال على وجوب التمام إن كان، وإلا فالمرجع هو الأصل العملى، وهو استصحاب وجوب التمام إن شرع فى السفر بعد دخول الوقت، وأما إن شرع فيه قبل دخول الوقت فالمرجع أيضاً هو استصحاب وجوب التمام بناءًا على القول بالاستصحاب التعليقى، وأما بناءًا على عدم جريان الاستصحاب التعليقى فمقتضى الأصل العملى هو الاحتياط ووجوب الجمع بين القصر والتمام، للعلم الإجمالى بوجوب أحدهما.

التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فى دليلين بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فى دليلين

وأما إن كان كلام المحقق النائينى ناظراً فى المقطع الأول من كلامه إلى بيان ضابط كلى فى الموارد التى تتعارض فيها جملتان شرطيتان من هذا القبيل – أى: شرطهما متعدد وجزاؤهما واحد – وتتساقط الأصول اللفظيه، فيرد عليه أن الأصل العملى لا يقتضى دائماً عدم ثبوت الجزاء عند وجود أحد الشرطين دون الآخر، بل قد يقتضى عدم ثبوته وذلك فيما إذا كان الجزاء حكماً إلزامياً، وقد يقتضى ثبوته وذلك فيما إذا كان حكماً ترخيصياً. هذا تمام الكلام فى المقطع الأول.

ص: ١٧

٢)– المقطع الثانى: هو الإشكال الذى أورده المحقق النائينى ره على نفسه وأجاب عنه بما تقدّم، وكان حاصل الإشكال وجود مرجّح للإطلاق الواوى وهو تقدمه على الإطلاق الأوى رتبهً، فيتعيّن بقاؤه، ويسقط الإطلاق الأوى ويتقيّد الشرط المذكور فى كل من الجملتين بـ«أو» وتكون النتيجه أن كلًا من الشرطين علّه تامه مستقله لوجوب القصر، وكان حاصل جوابه ره عنه هو أن الإطلاق الواوى وإن كان متقدماً رتبهً لكنه ليس مرجّحاً له ولا يوجب تعيّنه للبقاء وتعيّن الإطلاق الأوى للسقوط؛ لأن الموجب لتعارضهما هو العلم الإجمالى بكذب أحدهما، ونسبه هذا العلم إلى كل منهما على حد سواء، فلابد من تساقطهما رغم الطوليه بينهما فى الرتبه.

ونحن بالنسبه إلى هذا المقطع من كلامه ره نريد أن نعرف:

أولًا: أن الإشكال المذكور هل هو تام فى نفسه وبقطع النظر عن جواب المحقق النائينى ره؟ بمعنى أن الطوليه فى الرتبه هل هى ثابته حقاً بين الإطلاقين؟ وثانياً أن جواب المحقق النائينى ره عن الإشكال المذكور هل هو تام؟ بمعنى أنه على تقدير التسليم

بالطوليه فى الرتبه بين الإطلاقين هل يبقى العلم الإجمالى بكـذب أحدهما على حاله وتكون نسـبته إلى كل منهما على حد سواء أم أن هذا العلم الإجمالى ينحلّ حينئذ؟

أما بالنسـبه إلى السؤال الأول فقـد يقال: إن الإشـكال المـذكور غير تامّ فى نفسه وبقطع النظر عن جواب المحقق النائينى ره، ولا موضوع ولاـ أسـاس له أصـلًا، ومعه فلاـ يكون جواب المحقق النـائينى ره وارداً أبـداً؛ فـإن الإطلاقين الطوليين لا تعارض بينهما، والإطلاقان المعارضان لا طوليه بينهما. فالإشكال يستبطن الخلط بين مورد الطوليه ومورد التعارض، بينما أحدهما غير الآخر.

توضـيحه: أن الإطلاـقين الطوليين إنما هما الإطلاق الواوى والإطلاق الأوى فى داخل جمله شـرطيه واحـده. فمثلًا فى جمله: «إن خفى الأذان فقصّـِر» توجد طوليه بين إطلاقها الواوى الذى يُثبت التماميه وإطلاقها الأوى الذى يثبت الانحصار، ضرورةَ أن إثبات انحصـار عله وجوب القصـر فى خفاء الأذان إنما هو فى طول إثبات العليه التامه لخفاء الأذان، بالنسـبه إلى وجوب القصـر، فكون شىء عله منحصـره هو فرع كونه عله تـامه لا جزء عله؛ فنحن إذا لاحظنا جمله شـرطيه واحـده لرأينا الطوليه بين إطلاقها الواوى – أى: إطلاق منطوقها – وبين إطلاقها الأوى الـذى يثبت المفهوم لها، ومن الواضـح أن هـذين الإطلاقين الطوليين لا تعارض بينهما أبداً؛ إذ أى تعارض وتنافٍ بين كون خفاء الأذان عله تامه لا جزء عله وبين كونه عله منحصره؟! بل إن طوليتهما بالمعنى المتقدم تنفى تعارضهما كما هو واضح، وإنما التعارض بين الإطلاق الواوى لكل جمله وبين الإطلاق الأوى للجمله الأخرى.

ص: ۱۸

فالإطلاق الواوی لجمله «إن خفی الأذان فقصّر» أی: إطلاق منطوقها الذی یثبت کون خفاء الأذان عله تامه لوجوب القصر یعارض الإطلاق الأوی لجمله: «إن خفی الجدار فقصّر» الذی یُثبت الانحصار والمفهوم لها ویدل علی أنه إن لم یخف الجدار لا یجب القصر وإن خفی الأذان، وکذلک العکس. ومن الواضح أن هذین الإطلاقین المتعارضین لا طولیه بینهما أبداً؛ فإن کون خفاء الجدار عله منحصره لیس فی طول کون خفاء الأذان عله تامه کما هو واضح.

إذن، فالإشکال فَرَض التعارضَ بین الإطلاق الواوی للقضیه وإطلاقها الأوی؛ لأن هذین الإطلاقین هما الطولیان، بینهما التعارض لیس بین هذین، بل بین الإطلاق الواوی للقضیه والإطلاق الأوی للقضیه الأخری، وهذان لا طولیه بینهما.

وعلیه، فلا یبقی للإشکال موضوع، ولا یکون جواب المحقق النائینی ره عنه موجَّهاً؛ فإن ما فیه التعارض لیس فیه الطولیه، وما فیه الطولیه لیس فیه التعارض. هذا ما قد یقال، ولکنه غیر تام؛ لما سنذکره غداً إن شاء الله.

التنبیه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فی دلیلین بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الشرط / تنبیهات مفهوم الشرط / التنبیه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فی دلیلین

کنا نتحدث فی المقطع الثانی من کلام المحقق النائینی ره حول الإشکال الذی أورده علی نفسه ثم أجاب عنه، وکان الإشکال یقول بأن الإطلاق الواوی والإطلاق الأوی طولیان، ولطالما أنهما طولیان فحق التقدم للإطلاق الواوی، فیکون هو المرجح علی الإطلاق الأوی. فقلنا: إن کلامنا حول هذا المقطع من یتلخص فی الإجابه عن سؤالین:

الأول: هل هناک حقاً طولیه بین هذین الإطلاقین؟ فقد یقال بأنه: لا طولیه بین الإطلاقین المتعارضین، بل توجد طولیه بین إطلاقین ویوجد تعارض بین إطلاقین، لکن مورد المعارضه غیر مورد الطولیه. الإطلاقان الطولیان غیر متعارضین والإطلاقان المتعارضان غیر طولیین کما شرحنا بالأمس.

ص: ۱۹

الرد: هذا ما قد یقال، ولکنه غیر تام؛ لأن التعارض وإن کان بین الإطلاق الواوی لکل قضیه والإطلاق الأوی للقضیه الأخری، إلا أن هذا التعارض قد سَرِی إلی أحشاء کلٍّ من القضیتین بین إطلاقها الواوی والأوی أیضاً، بمعنی أن الإطلاق الواوی فی کل قضیهٍ أصبح یعارض إطلاقها الأوی، والنکته فی هذا السریان عباره عن العلم بالتلازم بین الإطلاق الواوی فی کل قضیه والإطلاق الواوی فی القضیه الأخری ثبوتاً وسقوطاً. بمعنی أن ثبوت الإطلاق الواوی فی جمله «إن خفی الأذان فقصّر» یلازم ثبوت الإطلاق الواوی فی جمله «إن خفی الجدار فقصّر»، وسقوط الإطلاق الواوی فی الأولی یلازم سقوط الإطلاق الواوی فی الثانیه، فصدق الإطلاق الواوی فی کل قضیه ملازم لصدق الإطلاق الواوی فی الأخری، وکذبه فی کل قضیه ملازم لکذبه فی الأخری، ضرورهَ أنه إذا کان خفاء الأذان عله تامه لوجوب القصر لا جزء عله، فهذا یستلزم أن یکون خفاء الجدار أیضاً عله تامه لوجوب القصر لا جزء عله، کما أنه إذا کان خفاء الأذان جزء العله فهذا یستلزم أن یکون خفاء الجدار أیضاً جزء عله.

والنكته فى تلازم الإطلاقين الواويين ثبوتاً وسقوطاً عبارةٌ عن عدم معقوليه فرض كون أحد الشرطين عله تامه والشرط الآخر جزء عله؛ إذ تكون شرطيه الشرط الآخر حينئذ لغواً؛ لأن ضم ما هو جزء عله إلى ما هو عله تامه من قبيل ضم الحجر إلى الإنسان. فإذا كان خفاء الأذان مثلاً عله تامه لوجوب القصر، فلا يعقل حينئذ أن يكون خفاء الجدار جزء العله وشرطاً لوجوب القصر، لأن هذه الشرطيه حينئذ لغو، فالشرطان المذكوران فى الجملتين متلازمان فى التماميه والجزئيه فى عالم الثبوت والواقع، فإما أن يكون كل منهما عله تامه لوجوب القصر، وهذا يعنى تلازم الإطلاقين الواويين ثبوتاً وصدقاً، وإما أن يكون كل منهما جزء عله لوجوب القصر، وهذا يعنى تلازم الإطلاقين الواويين سقوطاً وكذباً، والنكته فى هذا التلازم هى أنه لا يُعقل أن يجعل الشارع أحدهما جزء الموضوع لوجوب القصر والآخر موضوعاً مستقلاً له. فإذا تم الإطلاق الواوى فى إحدى الجملتين فلا بد من أن يتم هذا الإطلاق أيضاً فى الجمله الأخرى. وإذا تقيد الإطلاق الواوى فى إحدى الجملتين فلابد من أن يتقيد هذا الإطلاق أيضاً فى الجمله الأخرى، فتقييد أحد المنطوقين بالواو يستلزم لا محاله تقييد المنطوق الآخر أيضاً بالواو، وهذا يعنى أن ما يعارض أحد الإطلاقين الواويين يعارض الآخر أيضاً لا محاله، وحيث قد فرضنا أن الإطلاق الأوى فى كل جمله يعارض الإطلاق الواوى فى الجمله الأخرى، إذاً فهو يعارض الإطلاق الواوى فى نفس الجمله الأولى أيضاً، لما عرفت من أن ملازم المعارض معارضٌ.

ص: ٢٠

فإذا كـان الإطلاق الواوى فى جمله «إن خفى الأذان فقصّر» يعارضه الإطلاق الأوى فى جمله «إن خفى الجدار فقصّر» كما هو المفروض، وكان الإطلاق الواوى فى الجمله الأولى ملازماً للإطلاق الواوى فى الجمله الثانيه، بحيث يكون ما يعارض الأول يعارض الثانى أيضاً - كما عرفت - إذاً، فالنتيجه هى أن الإطلاق الأوى فى الجمله الثانيه يعارض الإطلاق الواوى فى نفس هذه الجمله، وهذا هو ما قصدناه من سريان التعارض إلى أحشاء كل جمله بين إطلاقها الواوى وإطلاقها الأوى، وحيث أن الطوليه ثابته فى داخل كل جمله بين إطلاقها الواوى وإطلاقها الأوى كما تقدم، إذن فقد أمكن فرض التعارض بين الإطلاقين الطوليين، فيكون الإشكال الذى أورده المحقق النائينى ره على نفسه وجيهاً وليس مما لا موضوع ولا أساس له، ومعه يكون جوابه ره عنه وارداً.

والصحيح فى مقام الجواب عن إشكال الطوليه هذا، هو إنكار الطوليه رأساً بين الإطلاق الواوى والإطلاق الأوى، فلا طوليه أبداً لا بين مدلولى الإطلاقين ولا بين نفس الإطلاقين.

أما عدم الطوليه بين مدلوليهما، فلأن مدلول الإطلاق الواوى عباره عن تماميه العليه ومدلول الإطلاق الأوى عباره عن انحصار العليه، وكون الانحصار فى طول التماميه مبنىّ على دخاله التماميه فى نكته اقتناص المفهوم وهى الانحصار، لكننا عرفنا سابقاً أن التماميه ليست دخيله فى ذلك، وأن كون العله منحصره كما يتلائم مع كونها عله تامه، كذلك يتلائم مع كونها جزء عله، فيكفى فى اقتناص المفهوم ثبوت كون العليه منحصره فى الشرط، بمعنى عدم قيام شىء آخر مقامه فى ما له من تأثير، سواء كان ما له من مقدار التأثير هو التأثير الناقص أم التام؛ فالإطلاق الأوى إنما يثبت أن ما وقع شرطاً لا عِدل له بحيث إذا انتفى ينتفى الجزاء سواء كان عله تامه أم جزء عله، فإنه على كل حال ينتفى المعلول بانتفائه، ولا حاجه إلى ثبوت كون المراد من الانحصار خصوص انحصار العليه التامه كى تكون التماميه مأخوذه فى موضوع الانحصار، وبالتالى يكون الانحصار فى طول التماميه. فما نريد أن نثبته بالإطلاق الأوى لا يتوقف على ثبوت مدلول الإطلاق الواوى ومفاده، كى تتحقق الطوليه بينهما.

وأما عـدم الطوليه بين نفس الإطلاقين – فلأننا حتى لو فرضـنا الطوليه بين مفاديهما ومدلوليهما، أى: بين التماميه والانحصار، بأن كـان مـا يثبت المفهوم خصوص انحصـار العليه التـامه – فـإنه مع ذلـك لا موجب لفرض كون الإطلاق الـذى يُثبت الانحصار – والـذى هو عبـاره عن السـكوت عن «أو» فى طول الإطلاـق الـذى يثبت التمـاميه والـذى هو عباره عن السـكوت عن «الواو»؛ فإن الطوليه بين مدلولين لا توجب الطوليه بين الدالين عليهما كما هو واضح.

هذا كله بالنسـبه إلى السؤال الأول، وهو أنه هل توجد طوليه بين الإطلاقين أو لا؟ فتبين أنه لا طوليه بينهما، وبعد ذلك ننتقل إلى السؤال الثانى، بأنه على تقدير التسليم بالطوليه هل أن جواب المحقق النائينى عن الإشكال صحيح أو لا؟ .

التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فى دليلين بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فى دليلين

وأما بالنسـبه إلى السؤال الثانى – وهو أنه على تقدير تماميه الإشكال الذى طرحه المحقق النائينى على نفسه والتسليم بالطوليه فى الرتبه بين الإطلاـقين وكـون الإطلاـق الأـوى فى طـول الإطلاـق الواوى ومتـأخراً عنه رتبهً ومتوقفاً عليه، فهـل أن جواب المحقق النائينى ره عن الإشـكال المذكور تامّ ام لا؟ – فالصـحيح هو أن جوابه ره عن الإشـكال حينئذ غير تام، فقد كان حاصل جوابه ره عنه هو أن الطوليه لاـ توجب تقـديم الإطلاق الواوى المتقـدم رتبهً على الإطلاق الأوى المتأخر رتبهً؛ لأن منشأ تعارض الإطلاقين هو العلم الإجمالى بكـذب أحـدهما، ونسبته إليهما على حـد سواء، بينما هذا الجواب غير تام؛ إذ لو سُـلّمت الطوليه بين مدلولى الإطلاـقين ومفاديهمـا، بمعنى أنه كـان مفاد الإطلاق الأوى عباره عن انحصار خصوص العله التامه، وهـذا الانحصار متوقف على مفـاد الإطلاـق الأوى عباره عن انحصار خصوص العله التامه، وهـذا الانحصار متوقف على مفاد الإطلاق الواوى الـذى هو عباره عن العليه التامه، فلا محاله تكون هـذه الطوليه موجبه لتقـديم الإطلاق الواوى، إذ ينحل العلم الإجمالى الـذى ذكره ره إلى العلم التفصـيلى بكـذب الإطلاـق الأوى والشك البـدوى فى كـذب الإطلاق الواوى؛ لأن مفاد الإطلاق الأوى إذا كان عباره عن كون الشرط عله تامه منحصره – كما هو مفروض الطوليه – فهذا يعنى أننا نعلم تفصيلًا بكذب هذا الإطلاق وعدم مطابقته للواقع؛ لأننا نعلم بأن الشرط المذكور فى كل جمله قد عطف عليه شرط آخر مذكور فى الجمله الأخرى، إما بواسطه «الواو» – وهذا معناه أن الشـرط ليس عله تامه بل هو جزء عله – وإما بواسـطه «أو» – وهـذا معناه أن الشـرط ليس منحصـراً – فالانحصار المتضـمّن للعليه التامه يُعلم تفصـيلًا بعدم مطابقته للواقع. فالإطلاق الأوى يُعلم تفصـيلًا بسقوطه؛ إذ نعلم وجداناً حينئذ بعدم كون الشرط عله تامه منحصره، إما لعدم كونه عله تامه، أو لعدم كونه منحصراً.

ص: ۲۲

وبعباره أخرى: حيث أن المفروض هو أن مفاد الإطلاق الأوى عباره عن الانحصار المتوقف على التماميه، فلا محاله نعلم بكذب هـذا الإطلاق؛ لأنه إما أن الانحصار غير ثابت وإن ثبتت التماميه، وإما أن التماميه غير ثابته ومع فرض عدم التماميه لا يعقل ثبوت الانحصار المتوقف على التماميه، فالانحصار المتوقف على التماميه معلوم العدم على كل حال.

وعليه، فإذا سقط الإطلاق الأوى للعلم التفصيلى بكذبه انحل العلم الإجمالى الذى ذكره ره وجرت أصاله الإطلاق الواوى بلا معارض، وتكون النتيجه حينئذ أن كلا من الشرطين عله تامه مستقله لوجوب القصر، لا جزء عله، وذلك تمسكاً بالإطلاق الواوى وأصاله عدم التقييد والعطف بـ«الواو» كما هو واضح.

إذن، فعلى تقدير التسليم بالإشكال والإيمان بالطوليه لا يتم جواب المحقق النائينى ره.

فالصحيح فى مقام الجواب عن الإشكال هو إنكار الطوليه كما عرفت، وحينئذ فنبقى نحن والإطلاقين الذين نعلم إجمالاً بكذب أحدهما، فيتعارضان.

هذا تمام الكلام فى المقطع الثانى من كلام المحقق النائينى ره.

٣) المقطع الثالث: هو ما أفاده ره من أن الإطلاقين المتعارضين - أعنى الواوى والأوى - متكافئان ومتساويان ولا مرجح لأحدهما على الآخر؛ لأن كلاً منهما ظهور إطلاقى مستند إلى مقدمات الحكمه، وكما يرتفع التعارض بتقييد الإطلاق الأوى الموجود فى كل من الجملتين الشرطيتين - وهذا يعنى تقييد مفهوم كل من الجملتين بمنطوق الأخرى - كذلك يرتفع التعارض بتقييد الإطلاق الواوى الموجود فيهما - وهذا يعنى تقييد منطوق كل من الجملتين بمنطوق الأخرى - وحيث لا مرجح لأحد الإطلاقين على الآخر فلابد من الالتزام بتساقطهما.

وهذا المقطع من كلامه ره فنى صناعى لا غبار عليه.

ص: ٢٣

إلا أن السيد الأستاذ الخوئی ره اعترض علی کلام أستاذه هذا قائلًا:

الظاهر أنه لابد فی محل الکلام من رفع الید عن خصوص الإطلاق الأوی لکل من الجملتین وإبقاء الإطلاق الواوی لکل منهما علی حاله، والسر فی ذلک هو أن الموجب لوقوع التعارض بین الدلیلین فی المقام إنما هو ظهور کل منهما فی المفهوم وثبوت الآخر فی ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط المذکور فیه بقطع النظر عن دلالته علی المفهوم وعدم دلالته علیه، ولذا نری أن التعارض ثابت حتی وإن لم تکن القضیه فی الدلیل الآخر شرطیه، کما إذا ورد فی دلیل: «إن خفی الأذان فقصّر» وورد فی دلیل آخر: «یجب القصر عند خفاء الجدار»؛ فإن ظهور الدلیل الأول فی المفهوم یتعارض لا محاله مع ظهور الدلیل الثانی فی ثبوت وجوب القصر عند خفاء الجدار.

وعلیه فالمعارضه فی محل الکلام إنما هی بین مفهوم کل من الدلیلین ومنطوق الآخر الدال علی ثبوت الجزاء عند تحقق شرطه. وبما أن نسبه کل من المنطوقین إلی مفهوم القضیه الأخری نسبه الخاص إلی العام، لابد من رفع الید عن عموم المفهوم فی مورد المعارضه، وبما أنه یستحیل التصرف فی المفهوم نفسه لأنه مدلول تبعی ولازم عقلی للمنطوق، لابد من رفع الید عن ملزوم المفهوم بمقدار یرتفع به التعارض، ولا یکون ذلک إلا بتقیید المنطوق ورفع الید عن إطلاقه الأوی، وأما رفع الید عن الإطلاق الواوی لتکون نتیجه ذلک اشتراط الجزاء بمجموع الشرطین فهو وإن کان موجباً لارتفاع المعارضه بین الدلیلین، إلا أنه بلا موجب؛ ضرورهَ أنه لا مقتضی لرفع الید عن ظهور دلیلٍ مع عدم کونه طرفاً للمعارضه ولو ارتفع بذلک أیضاً التعارض بین الدلیلین اتفاقاً، ونظیر ذلک ما إذا ورد الأمر بإکرام العلماء الظاهر فی وجوب إکرامهم جمیعاً، ثم ورد فی دلیل آخر أنه لا یجب إکرام زید العالم، فإنه وإن کان یرتفع التعارض بینهما برفع الید عن ظهور الأمر فی الوجوب وحمله علی الاستحباب، فإنه حینئذ یزول التعارض بین الدلیلین، إلا أن هذا بلا موجب یقتضیه؛ إذ ما هو الموجب للتعارض بینهما إنما هو ظهور الدلیل الأول فی العموم، لا ظهور الأمر فی الوجوب، فلابد من رفع الید عنه وتخصیصه بالدلیل الثانی وإبقاء ظهور الأمر فی الوجوب علی حاله، مع أن ظهور العام فی العموم أقوی من ظهور الأمر فی الوجوب؛ لأن ذاک بالوضع وهذا بالإطلاق، وهذا هو المیزان فی جمیع موارد تعارض الظهورات(۱) (۲) .

ص: ۲۴

وحاصل هـذا الاعتراض هو أنه لا مبرر لإسـقاط إطلاق المنطوقين بعـد أن كان طرفاً للمعارضه هما منطوق كلٍ مع مفهوم الآخر، بل المتعين إسقاط إطلاق المفهومين وتقييدهما؛ لأن نسبه كل منطوق إلى مفهوم القضيه الأخرى نسبه الخاص إلى العام فمفهوم قوله مثلاً: «إن خفى الأذان فقصّر» هو عـدم وجوب القصـر إن لم يَخفَ الأذان سواء خفى الجـدار أم لا، وهـذا أعم من منطوق قوله: «إن خفى الجدار فقصّر».

إذن، فيتقدم المنطوق على المفهوم بالأخصيه، إذن فيجب تقييد الإطلاق الأوى لكلتا القضيتين، وأما تقييد الإطلاق الواوى الثابت فيهمـا كما صـنعه المحقق النائينى ره فهو وإن كان موجباً لحل التعارض، إلا أنه لا موجب له، إذ لا مقتضـى لرفع اليـد عن ظهور دليل مع عدم معارضـته لظهور دليل آخر، بل يجب العمل بظهور كل دليل ما لم يكن له معارض مساوٍ له أو أقوى، ومجرد كون رفع اليـد عنه موجباً لرفع التعـارض بين دليلين آخرين لاـ يعارضـانه لا يبرر رفع اليـد عنه، بل لا بـد من العمل به وإن كان موجباً لبقاء التعارض بين ذينك الدليلين، فإنه حينئذ يُرجع فيهما إلى قوانين باب التعارض، ويُعامَلان معامله المتعارضين.

أما ما هى نتيجه التقييد فهى ما ستأتى فى بحث الغد إن شاء الله تعالى. .

التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء بحث الاصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء

كـان الكلام فى هـذا المقطع من كلام المحقق النـائينى ره الـذى قـال فيه: إن الإطلاق الواوى فى كل من الجملتين مع الإطلاق الأوى فى كـل من الجملـتين متكافئـان، كمـا يمكن أن نرفع التعـارض من خلال تقييـد الإطلاق الأوى فى كـل من الجملتين، كـذلك يمكن رفع التعارض من خلال تقييد الإطلاق الواوى فى كل من الجملتين. وحيث لا مرجح للأول على الثانى ولا للثانى على الأول، فلاـ بـد من الالـتزام بتساقط هـذه الإطلاقات جميعاً وبعـد ذلك نرجع إلى الأصل العملى الـذى نحن ناقشـنا المحقق النائينى فى الرجوع إليه. المهم الآن هذا المقطع من كلامه.

ص: ۲۵

الاعتراض: ولكن السيد الأستاذ الخوئى ره اعترض على هذا المقطع، وكان حاصل هذا الاعتراض هو أن الإطلاق الواوى فى كل من الجملتين لا مبرر لإسـقاطهما، فهما لم يكونا طرفى المعارضه، وإن طرفا المعارضه منطوق كل من الجملتين مع مفهوم الجمله الأخرى.

وعليه ففى المقـام أيضـاً نقول: إن تقييـد الإطلاق الواوى فى الجملتين ورفع اليـد عنه وإن كان أيضاً يرفع التعارض الموجود بين منطوق كل منهما ومفهوم الأخرى - حيث يُصبح كل من المنطوقين حينئذ بعد تقييد إطلاق الواوى عن وجوب القصر عند خفاء الأذان والجدار معاً ويُصبح كل من المفهومين حينئـذ عباره عن عـدم وجوب القصـر عنـد عـدم خفائهما، فيزول التعارض بين منطوق كل ومفهوم الأخرى - إلا أنه ليس كل ما يرفع التعارض يجب العمل على طبقه، بل لابد من ملاحظه نفس المتعارضـين،

أی: منطوق کل مع مفهوم الأخرى بالأخصیه کما تقدم.

هذا هو ما اعترض به السید الأستاذ الخوئی ره على کلام المحقق النائینی ره.

الجواب عن الاعتراض: وأورد سیدنا الأستاذ الشهید رضوان الله علیه على هذا الاعتراض بأمور:

الأول: أن ما ذکره السید الأستاذ الخوئی ره من الضابط الکلی والقانون العام الذی لابد من مراعاته فی باب التعارض - (وهو أنه متى ما وجد لدینا ظهوران متعارضان، وکان هناک ظهور ثالث خارج عن دائره التعارض ولیس طرفاً للمعارضه بمعنى أن التعارض ثنائی لا ثلاثی، لکن رفع الید عن هذا الظهور الثالث یوجب رفع التعارض الثنائی بین الظهورین الأولین، ففی مثل ذلک لا مبرر لرفع الید عن الظهور الثالث ولا موجب لذلک، بل یتعین العمل به؛ لأنه لیس طرفاً للمعارضه، ویُتعامل مع الظهورین الأولین معامله المتعارضین وتُطبّق علیهما قوانین باب التعارض) - صحیح کبرویاً لکن لا بالمعنى الذی تصوره رحمه الله، فإنه حینما طَبَّق هذا القانون على المثال الذی ذکره - وهو ما إذا ورد الأمر بإکرام العلماء، وورد فی دلیل آخر أنه لا یجب إکرام زید العالِم - اتضح أنه رحمه الله لم یفسر القانون المذکور تفسیراً صحیحاً، ولم یطبّقه على مصداقه؛ إذ التعارض فی هذا المثال لیس ثنائیاً، بل هو ثلاثی، فإن ظهور الأمر فی الوجوب فی هذا المثال داخل فی دائره التعارض ولیس خارجاً عنها، وتوضیح ذلک یأتی غداً إن شاء الله تعالى.

التنبیه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فی دلیلین بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الشرط / تنبیهات مفهوم الشرط / التنبیه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فی دلیلین

قلنا إن ما أفاده السید الأستاذ الخوئی ره فی الاعتراض علی المحقق النائینی ره، أورد علیه سیدنا الأستاذ الشهید ره بأمور:

الأمر الأول: هو أن هذا القانون العام الذی ذکره ره صحیح کبرویاً، لکن لا بالمعنی الذی ذکره ره، حیث طبق هذا القانون علی المثال الذی ذکره، وهذا المثال کان عباره عن أنه ورد فی دلیل الأمر بإکرام العلماء، وورد فی دلیل آخر أنه لا یجب إکرام زید العالم، فهو ره طبق هذا القانون علی هذا المثال، بینما هذا التطبیق غیر صحیح، وهذا المثال لیس مصداقاً حقیقیاً من موارد هذا القانون؛ لأن شرط هذا القانون هو أن یکون التعارض والتکاذب ثنائیاً، بینما فی هذا المثال الذی ذکره ره التکاذب والتعارض ثلاثی. ظهور الأمر فی الوجوب طرف، وظهور العلماء فی العموم والشمول لزید طرف ثان، وظهور الخاص «لا یجب إکرام زید العالم» فی مفاده. هذه أطراف ثلاثه.

فلو أراد رحمه الله بالقانون المذکور ما طبّقه علی مثل هذا المثال، فیجب أن نقول فی جوابه أن هذا القانون بهذا المعنی غیر معقول فی نفسه ویستحیل وقوعه خارجاً، بمعنی أنه لا یمکن وجود ظهورین متعارضین ووجود ظهور ثالث لو رُفع الید عنه انحلّ التعارض بین ذینک الظهورین ومع ذلک لا یکون الظهور الثالث داخلاً فی دائره التعارض وطرفاً للمعارضه، وذلک لأنه إذا فرض وجود ظهور ثالث یکون رفع الید عنه مستوجباً لارتفاع التعارض بین الدلیلین المتعارضین وانحلاله، فلا محاله یکون التعارض ثلاثیاً؛ لأن المتعارضین بمجموعهما ینفیان ذلک الظهور، وصدقهما یتنافی مع صدقه، فالظهور الثالث یکذب مجموع الظهورین، وهما أیضاً بمجموعهما یکذبانه، أی: یحصل لدینا علم إجمالی بکذب الظهور الثالث أو کذب مجموع الظهورین، وبموجب هذا العلم الإجمالی تتولّد دلاله التزامیه للظهور الثالث علی کذب مجموع الظهورین - وتتولد أیضاً دلاله التزامیه بمجموع الظهورین علی کذب الظهور الثالث طرف للمعارضه قطعاً.

ص: ۲۷

وبتعبیر آخر: إما أن یُفرض فی هذه الحاله إمکان صدق الظهورین المتعارضین مطلقا، وإما أن یُفرض عدم إمکان صدقهما مطلقاً، وإما أن یفرض إمکان صدقهما علی تقدیر کذب الظهور الثالث وعدم إمکان صدقهما علی تقدیر صدق الظهور الثالث:

فأما الفرض الأول فهو خلف فرض التعارض بین الظهورین؛ إذ کیف یمکن صدقهما معاً وهما متعارضان؟ فالتعارض بینهما معناه عدم إمکان صدقهما کما هو واضح.

وأما الفرض الثانی فهو خلف فرض کون رفع الید عن الظهور الثالث موجباً لارتفاع التعارض بینهما، فإن هذا معناه إمکان صدقهما لولا الظهور الثالث، أی إمکان صدقهما علی تقدیر کذب الثالث.

إذن، فیتعین الفرض الثالث، وهو ینتج وقوع التعارض بینهما وبینه، أی: یدلّان بمجموعهما علی کذبه، ویدل هو علی کذب

أحدهما على الأقل، وبالتالى يكون كل اثنين من هذه الثلاثه يكذب الثالث لا محاله.

وعليه فلا معنى للقول بأن ظهور الأمر فى الوجوب - فى المثال الذى ذكره ره - خارج عن دائره التعارض، فإن هذا الظهور الذى هو الدليل الثالث طرف للمعارضه قطعاً؛ لأنه يتنافى صدقه مع صدق مجموع الظهورين الأولين وهما ظهور العام فى العموم مع ظهور الخاص، وذلك بالبرهان المتقدم آنفاً، فإن صدق مجموع (الأمر بإكرام جميع العلماء وعدم وجوب إكرام زيد العالم) يتنافى مع صدق كون الأمر للوجوب كما هو واضح.

وأما ما نراه - فى هذا المثال ونظائره - من أنهم يتصرفون فى ظهور العام فى العموم ولا يتصرفون فى ظهور الأمر فى الوجوب، فليس ذلك ناشئاً مما تصوره رحمه الله وافترضه من عدم كون ظهور الأمر فى الوجوب طرفاً للمعارضه، بل لنكته أخرى راجعه إلى تشخيص القرينيه بين طرفى التعارض أو أطرافه، إذ يجب أن يلاحَظ عند التعارض ما اهو مركز القرينيه، فإن الظهورات المتعارضه إن كانت متساويه - بحيث لم يكن أحدها قرينه عرفاً - فتتساقط، إلا إذا كان أحدها أقوى، فيتقدم بناءاً على تقديم الأقوى، وأما إذا لم تكن متساويه، بل كان أحدها قرينه عرفاً، فيتقدم على ما هو قرينه عليه، وفى المثال المذكور رأوا أن الخاص قرينه عرفاً على العام، وليس قرينه على ظهور الأمر فى الوجوب، فقوله: «لا يجب إكرام زيد العالم» قرينه عرفاً على أن المراد بالعلماء فى قوله: «أكرم العلماء» ليس عباره عن جميعهم، وليس قرينه عرفاً على أن المراد بالأمر ليس هو الوجوب، والشاهد على ذلك أنه لو فرض الكلامان متصلين، بأن قال فى جمله واحده: «أكرم العلماء ولا يجب إكرام زيد العالم» فسوف لا يفهم العرف أن الأمر ليس للوجوب، بل يفهم أن ذيل الجمله تخصيص للعام المذكور فى صدرها، فإذا كانت القرينه العرفيه فى فرض الاتصال عباره عن قرينيه ذيل الجمله - أى: الخاص - على العام لا على ظهور الأمر فى الوجوب فكذلك فى فرض الانفصال تكون القرينيه العرفيه عباره عن قرينيه الخاص على العام لا على ظهور الأمر فى الوجوب.

ص: ۲۸

إذن، فالمثال الذی ذکره ره لیس مصداقاً للقانون العام المذکور القائل بأنه متی ما وجد ظهوران متعارضان وأمکن حل التعارض بینهما برفع الید عن ظهور ثالث، لا موجب لرفع الید عنه؛ فإن القانون المذکور شرطه - کما تقدم - هو أن یکون التعارض ثنائیاً حقاً ویکون الظهور الثالث خارجاً عن دائره التعارض، بینما التعارض فی المثال الذی ذکره ره ثلاثی بالبرهان المتقدم، ومعه فلا ینطبق القانون علیه.

التنبیه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فی دلیلین بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الشرط / تنبیهات مفهوم الشرط / التنبیه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فی دلیلین

اتضح مما سبق أن المثال الذی السید الأستاذ الخوئی ره لیس مصداقاً حقیقیاً للقانون العام الذی ذکره، والذی نحن أیضاً نقبل به کبرویاً، وهو القانون القائل بأنه متی ما وجد ظهوران متعارضان ووجد إلی جنبهما ظهور ثالث، وکان هذا الظهور الثالث بنحو لو رفعت الید عنه انحل التعارض بین الظهورین الأولین، هنا القانون یقول: لا موجب لرفع الید عن هذا الظهور الثالث، بل یؤخذ به، وبالتالی یبقی التعارض بین الظهورین الأولین.

شرط القاعده: وإنما لهذا القانون المذکور شرط - کما تقدم - وهو أن یکون التعارض ثنائیاً حقاً ویکون الظهور الثالث خارجاً عن دائره التعارض، بینما التعارض فی المثال الذی ذکره ره ثلاثی بالبرهان المتقدم، ومعه فلا ینطبق القانون علیه.

وإنما المصداق الخارجی لهذا القانون هو ما إذا کانت الدلاله الالتزامیه لمجموع الظهورین المتعارضین علی کذب الظهور الثالث غیر حجه، فإنه حینئذ لا یکون التعارض ثلاثیاً، بل یخرج الظهور الثالث عن دائره التعارض، رغم أنه لو رفع الید عنه انحل التعارض الثنائی، ورغم العلم الإجمالی بکذبه أو کذب مجموع الظهورین، ورغم الدلاله الالتزامیه لمجموع الظهورین علی کذبه، ورغم الدلاله الالتزامیه له علی کذب مجموع الظهورین.

ص: ۲۹

ومثاله ما إذا قال: «یجب إکرام کل عالم» وقال: «لا تکرم زیداً»، وقال: «زید عالم». فإن الثالث یحقق التعارض بین الأولین ولولاه لما کانا متعارضین، فبالإمکان حل التعارض برفع الید عنه، فیوجد علم إجمالی بکذبه أو کذب مجموع الأولین، وبموجب هذا العلم الإجمالی تتولد دلاله التزامیه لمجموع الأولین علی کذبه کما أن له دلاله التزامیه علی کذب مجموعهما؛ فإن اللازم العقلی لوجوب إکرام کل عالم وحرمه إکرام زید هو أن زیداً لیس عالماً، ولکن لا حجیه لهذا اللازم العقلی؛ لأن معناه هو أن خروج زید عن الدلیل الأول خروج تخصصی لا تخصیصی، بینما قد تقرر فی محله عدم ثبوت التخصص فی مقابل التخصیص عند دوران الأمر بینهما، نظراً إلی عدم حجیه أصاله عدم التخصیص لإثبات التخصص.

وإن شئت قلت: إن الأمر فی الحقیقه دائر هنا بین التخصیص والتخصص، فإما أن زیداً خارج عن وجوب إکرام کل عالم خروجاً تخصیصیاً - وهذا هو مقتضی الدلیل الثالث - وإما أنه خارج عنه تخصصاً - وهذا هو مقتضی اللازم العقلی لمجموع الدلیلین

الأولين – والمشهور المقرر فى محله هو أنه عند دوران الأمر بين التخصيص والتخصص لا يمكن إثبات التخصص ونفى التخصيص، وذلك لأن الأصل وإن كان هو العموم وعدم التخصيص، إلا أن أصاله العموم وعدم التخصيص هذه مرجعها إلى أصاله الحقيقه – أى: أن الأصل هو أن يكون المراد من العام معناه الحقيقى وهو العموم – وأصاله الحقيقه إنما تجرى وتكون حجه عند العرف والعقلاء فيما إذا كان الشك فى المراد، لا ما إذا كان الشك فى الاستناد. يعنى أن المعنى الحقيقى للفظ إذا كان معلوماً لدينا ولكن شككنا فى أن المتكلم هل أراد باللفظ هذا المعنى الحقيقى أم أراد غيره؟ فهنا تجرى أصاله الحقيقه لتثبت أن مراده منه هو المعنى الحقيقى، أما إذا لم يكن المعنى الحقيقى معلوماً لدينا، ولكن علمنا بأن المتكلم أراد باللفظ المعنى الفلانى، وشككنا فى أنه هل أراده استناداً إلى الوضع والحقيقه أم أراده استناداً إلى القرينه والمجاز؟ وشرحه يأتى فى يوم غد إن شاء الله تعالى.

ص: ۳۰

التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء في دليلين بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء في دليلين

قلنا إن المصداق الصحيح لهذا القانون الذي ذكره السيد الأستاذ الخوئي ره والذي هو صحيح كبروياً، ليس ما ذكره ره، بل ما إذا كان يوجد ظهوران متعارضان، ويوجد ظهور ثالث لو رفعنا اليد عنه وأسقطناه ينحل التعارض الموجود بين الظهورين الأولين، رغم أن هذا الظهور الثالث يكذب مجموعَ الظهورين الأولين، ورغم أن الظهورين الأولين يكذب هذا الظهور الثالث. أي: لدينا علم إجمالي بكذب إما مجموع الظهورين الأولين وإما الظهور الثالث. ولكن لم يكن ظهورهما في كذب الظهور الثالث حجةً. هناك ينطبق هذا القانون الذي ذكره ره.

ومثاله ما إذا قال: «يجب إكرام كل عالم» وقال: «لا تكرم زيداً»، وقال: «زيد عالم». فإن الثالث يحقق التعارض بين الأولين ولولاه لما كانا متعارضين، فبالإمكان حل التعارض برفع اليد عنه، فيوجد علم إجمالي بكذبه أو كذب مجموع الأولين، وبموجب هذا العلم الإجمالي تتولد دلاله التزاميه لمجموع الأولين على كذبه كما أن له دلاله التزاميه على كذب مجموعهما؛ فإن اللازم العقلي لوجوب إكرام كل عالم وحرمه إكرام زيد هو أن زيداً ليس عالماً، ولكن لا حجيه لهذا اللازم العقلي؛ لأن معناه هو أن خروج زيد عن الدليل الأول خروج تخصصي لا تخصيصي، بينما قد تقرر في محله عدم ثبوت التخصص في مقابل التخصيص عند دوران الأمر بينهما، نظراً إلى عدم حجيه أصاله عدم التخصيص لإثبات التخصص.

فهنا لا- تجري أصاله الحقيقه لتثبت أن هذا المعنى الذي أراده هو المعنى الحقيقي، وعليه ففي المثال المذكور لو كنا نعلم بأن زيداً عالم وأن المعنى الحقيقي للعام هو العموم والشمول لزيد، ولكن كنا نشك في أن المتكلم هل أراد بالعام هذا العموم والشمول لزيد أم أنه استثنى زيداً وأخرجه على العام بالتخصيص؟ فهنا كانت تجري أصاله العموم وعدم التخصيص لتثبت أن مراده من العام هو الشمول لزيد، لكننا في المثال المذكور لا- نعلم بأن زيداً هل هو عالم أم لا؟ وبالتالي فلا نعلم أن المعنى الحقيقي للعام هل هو الشمول لزيد أم لا؟ ولكن نعلم بأن مراد المتكلم من العام ليس هو الشمول لزيد؛ لأن الدليل الثاني قد دل على حرمه إكرام زيد، فالمراد معلوم وهو عدم شمول العام لزيد و إنما نشك في الاستناد حيث لا ندري أن حرمه إكرامه وعدم شمول العام له هو لأجل أنه ليس عالماً أصلاً، وهذا يعني أن المتكلم أراد عدم الشمول له استناداً إلى الوضع والحقيقه أم لأجل خروجه بالتخصيص، وهذا يعني أنه أراد ذلك استناداً إلى القرينه والمجاز؟

ص: ٣١

وعليه فلا تجري حينئذ أصاله العموم وعدم التخصيص في مجموع الدليلين الأولين لتثبت اللازم العقلي وهو أن زيداً ليس عالماً، فإذا لم يكن اللازم العقلي لمجموع الدليلين الأولين حجه، فسوف لا يكون التعارض ثلاثياً، بل يخرج الدليل الثالث عن دائره التعارض ويكون التعارض ثنائياً حقاً، وحينئذ ينطبق عليه القانون العام المذكور القائل بأنه لا موجب لرفع اليد عن الدليل الثالث بالرغم من أنه لو رفعت اليد انحل التعارض الثنائي الموجود بين الدليلين الأولين، وذلك لأنه ليس طرفاً للتعارض حقاً، فإن هذا الدليل الثالث على الرغم من أنه هو الذي حقق التعارض بين الدليلين الأولين وأوقع المعارضه بينهما بنحو العموم والخصوص

المطلق نظراً إلى أن الأول يوجب إكرام كل عالم, والثانى يحرم إكرام زيد، فإذا صدقنا بالدليل الثالث القائل بأن زيداً عالم أصبح الأولان متعارضين بنحو العام والخاص، ولولا هذا الدليل الثالث والتصديق به لما تعارض الأولان؛ لأن الأول يوجب إكرام كل عالم، والثانى يحرم إكرام زيد، وهذان المطلبان لا تنافى بينهما أبداً، فالتصديق بالدليل الثالث هو الموجب لتعارض الأولين، بحيث لو رفعنا اليد عنه ارتفع تعارضهما، إلا أنه بالرغم من ذلك كله ليس الدليل الثالث طرفاً للتعارض، بمعنى أنه وإن كان يُثبت أن زيداً عالم وبالتالى فهو يدل التزاماً على كذب مجموع الدليلين الأولين، إلا أن مجموع الدليلين الأولين ليس حجه فى نفى كون زيد عالماً؛ لأن حجته متوقفه على حجيه أصاله العموم وعدم التخصيص لإثبات التخصص عند دوران الأمر بينهما، وقد عرفت أن هذا خلاف ما عليه المشهور والمقرر فى محله.

إذن، فالدليلان الأولان لا يقدران على نفى الدليل الثالث، وهذا هو معنى خروج الدليل الثالث عن دائره التعارض وعدم كونه طرفاً للمعارضه، فالتعارض ثنائى رغم أنه لو رفعت اليد عن الدليل الثالث انحل التعارض، فهذا هو مورد القانون العام ومصداقه الحقيقى الخارجى، فإنه حينئذ لا موجب لرفع اليد عن الدليل الثالث، بل يُؤخذ به، وبالتالى يقع التعارض بين الأولين بنحو العام والخاص، ويُرجع فيهما حينئذ إلى قواعد باب التعارض التى تقتضى الجمع العرفى هنا وحمل العام على الخاص.

ص: ٣٢

هذا تمام الکلام فی الأمر الأول الذی أورده سیدنا الأستاذ الشهید ره علی کلام السید الأستاذ الخوئی ره.

الثانی: إننا حتی لو قطعنا النظر عما ذکرناه فی الأمر الأول حول الضابط الکلی والقانون العام الذی أفاده ره، وافترضنا صحه المعنی الذی تصوره ره لهذا القانون فإنه مع ذلک لا یتم کلامه؛ لأن تطبیق القانون المذکور علی الجملتین الشرطیتین فی المقام غیر صحیح، فلا یوجد عندنا فی المقام ظهوران متعارضان وظهور ثالث أجنبی عنهما لو رفعت الید عنه ارتفع التعارض، وذلک لأن کل واحد من منطوقی الجملتین معارض لمفهوم الجمله الأخری، فهناک تعارضان:

أحدهما: تعارض منطوق قوله: «إن خفی الأذان فقصّر»، مع مفهوم قوله: «إن خفی الجدار فقصّر»؛ فإن عدم وجوب القصر عند عدم خفاء الجدار وإن خفی الأذان یتنافی مع وجوب عند خفاء الأذان، وکأن السید الأستاذ الخوئی ره افترض أن الظهور الثالث الخارج عن دائره هذا التعارض بالرغم من أن رفع الید عنه یوجب ارتفاع التعارض عباره عن منطوق قوله: «إن خفی الجدار فقصّر»؛ فإن وجوب القصر عنه خفاء الجدار لا یتنافی لا مع وجوبه عند خفاء الأذان ولا مع عدم وجوبه عند عدم خفاء الجدار بالرغم من أنه لو رفعت الید عنه وحمل علی أنه جزء العله لوجوب القصر یرتفع التعارض بین المتعارضین المذکورین.

ویأتی التعارض الثانی فی یوم السبت إن شاء الله تعالی. .

التنبیه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فی دلیلین بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الشرط / تنبیهات مفهوم الشرط / التنبیه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فی دلیلین

کان الکلام فی الأمور التی أوردها سیدنا الأستاذ الشهید علی کلام السید الأستاذ الخوئی ره، فوصلنا إلی الإیراد الثانی. وقسمنا الإیراد الثانی إلی تعارضین، ذکرنا التعارض الأول بالأمس، وبقی التعارض الثانی نذکره فی العنوان التالی:

ص: ٣٣

ثانیهما: تعارض منطوق قوله: «إن خفی الجدار فقصّر» مع مفهوم قوله: «إن خفی الأذان فقصّر»، فإن عدم وجوب القصر عند عدم خفاء الأذان وإن خفی الجدار یتنافی مع وجوبه عند خفاء الجدار، وکأنه ره افترض أن الظهور الثالث الخارج عن دائره هذا التعارض رغم أن رفع الید عنه یرفع التعارض عباره عن منطوق قوله: «إن خفی الأذان فقصّر»، فإن وجوب القصر عند خفاء الأذان لا یتنافی لا مع وجوبه عند خفاء الجدار ولا مع عدم وجوبه عند عدم خفاء الأذان، بالرغم من أنه لو رفع الید عنه وحمل علی أنه جزء العله لوجوب القصر یرتفع التعارض بین المتعارضین المذکورین. هذا ما یفترضه السید الأستاذ الخوئی ره.

وحینئذ نقول فی مقام التعلیق علیه: إن تطبیق القانون العام المذکور علی هاتین الجملتین الشرطیتین فی المقام غیر صحیح، وذلک:

أولاً: لعدم وجود ظهور ثالث خارج عن دائره التعارض فیما نحن فیه وذلک لأننا قلنا - عندما کنا نتحدث فی المقطع الثانی من

كلام المحقق النائينى ره – إن التعارض بالأصاله وإن كان بين منطوق كل من الجملتين ومفهوم الجمله الأخرى، أى: بين الإطلاق الواوى لكل جمله والإطلاق الأوى للجمله الأخرى، إلا أن هذا التعارض يسرى إلى أحشاء كل من الجملتين بين إطلاقها الواوى والأوى أيضاً، للتلازم بين الشرطين المذكورين فى الجملتين من حيث التماميه والجزئيه كما تقدم مفصلاً، وعليه فإذا لاحظنا التعارض الأول من التعارضين المتقدمين آنفاً رأينا أن ما افترضه السيد الأستاذ الخوئى ره خارجاً عن دائره هذا التعارض – وهو منطوق قوله: «إن خفى الجدار فقصّر» – داخل فى هذا التعارض وليس خارجاً عنه، لسرايه التعارض إليه من مفهومه المعارض مع منطوق قوله: «إن خفى الأذان فقصّر»؛ لأن مفهومه الدال على عدم وجوب القصر عند عدم خفاء الجدار يقتضى كون خفاء الأذان جزء عله، ومن الواضح أن هذا يلازم كون خفاء الجدار أيضاً جزء عله، وإلا لغت شرطيه خفاء الأذان – كما تقدم – وهذا يعنى أن ما يعارض منطوق قوله: «إن خفى الأذان فقصّر» يعارض منطوق قوله: «إن خفى الجدار فقصّر» أيضاً.

إذن، أصبح ما افترضه ره خارجاً عن التعارض داخلًا فيه. كما أننا إذا لاحظنا التعارض الثانى من التعارضين المتقدمين آنفاً رأينا أن ما افترضه ره خارجاً عن دائره هذا التعارض - وهو منطوق قوله: «إن خفى الأذان فقصّر» - داخل فى هذا التعارض وليس خارجاً عنه، لسرايه التعارض إليه من مفهومه المعارض مع منطوق قوله: «إن خفى الجدار فقصّر»؛ لأن مفهومه الدال على عدم وجوب القصر عند عدم خفاء الأذان يقتضى كون خفاء الجدار جزء عله، وهذا يلازم كون خفاء الأذان أيضاً جزء عله، وإلا لغت شرطيه خفاء الجدار، وهذا يعنى أن ما يعارض منطوق قوله: «إن خفى الجدار فقصّر» يعارض منطوق قوله «إن خفى الأذان فقصّر» أيضاً. إذن، أصبح ما افترضه ره خارجاً عن التعارض داخلًا فيه.

وثانياً: لعدم كون رفع اليد عن هذا الظهور الثالث موجباً لارتفاع التعارض وذلك لأننا حتى لو قطعنا النظر عما قلناه من سرايه التعارض إلى داخل كل جمله بين منطوقها ومفهومها، أى: بين إطلاقها الواوى وإطلاقها الأوى، وبالتالى افترضنا مع السيد الأستاذ الخوئى ره وجود ظهور ثالث فى المقام خارجٍ عن دائره التعارض وأجنبى عنهما، فإنه مع ذلك لا يتم ما أفاده ره من أننا لو رفعنا اليد عن هذا الظهور الثالث ارتفع التعارض، بل رفع اليد عنه لا يؤثر فى رفع المعارضه.

توضيحه: أن الظهور الثالث الذى افترضه ره خارجاً عن دائره التعارض الأول هو منطوق قوله: «إن خفى الجدار فقصّر»، ونحن حتى لو رفعنا اليد عن إطلاق هذا المنطوق وقيّدناه بـ«الواو» وحملناه على أن خفاء الجدار جزء العله لوجوب القصر، فسوف لا يؤثر ذلك فى رفع التعارض بين منطوق قوله: «إن خفى الأذان فقصّر» ومفهوم قوله: «إن خفى الجدار فقصّر»؛ لأن حمله على أن خفاء الجدار جزء العله لوجوب القصر لا يستلزم أن يكون خفاء الأذان أيضاً جزء العله؛ لأن المفروض أننا قطعنا النظر عن التلازم بين الشرطين من حيث التماميه والجزئيه - وإلا لثبتت السرايه ورجعنا إلى الجواب الأول - وعليه فسوف يبقى التعارض المذكور؛ لأن قوله: «إن خفى الأذان فقصّر» يدل على أن خفاء الأذان عله تامه لوجوب القصر، ومفهوم قوله: «إن خفى الجدار فقصّر» يدل على عدم تحقق عله وجوب القصر عند عدم خفاء الجدار، فيتعارضان رغم أننا قد رفعنا اليد عن إطلاق هذا المنطوق الذى افترضه السيد الأستاذ الخوئى ره خارجاً عن دائره التعارض، فحتى لو فرض أنه لا إطلاق فيه لكان التعارض المذكور باقياً كما هو واضح.

ص: ٣٥

هـذا بالنسـبه إلى التعـارض الأول، وكـذلك الأمـر بالنسـبه إلى التعارض الثانى؛ فإن الظهور الثالث الـذى افترضه السـيد الأسـتاذ الخوئى ره خارجاً عن دائره هـذا التعـارض هو منطوق قوله: «إن خفى الأذان فقصّر»، ونحن حتى لو رفعنا اليـد عن إطلاق هـذا المنطوق وقيـدناه بـ«الواو» وحملنـاه على أن خفاء الأذان جزء العله لوجوب القصـر، فسوف لا يؤثر ذلك فى رفع التعارض بين منطوق قوله: «إن خفى الجـدار فقصّر»، ومفهوم قوله: «إن خفى الأذان فقصّر»؛ لأن حمله على أن خفاء الأذان جزء العله لوجوب القصـر لا يسـتلزم أن يكون خفاء الجـدار أيضاً جزء العله، إذ المفروض عـدم التلازم. وعليه فسوف يبقى التعارض المذكور؛ لأن قوله: «إن خفى الجـدار فقصّر» يـدل على أن خفاء الجـدار عله تامه لوجوب القصـر، ومفهوم قوله: «إن خفى الأذان فقصّر» يدل على عـدم تحقق عله وجوب القصـر عند عدم خفاء الأذان، فيتعارضان رغم رفع اليد عن إطلاق المنطوق الذى افترضه ره خارجاً عن التعارض، فحتى لو لم يكن فيه إطلاق لكان التعارض المذكور باقياً.

هذا تمام الكلام فى الأمر الثانى الذى أورده سيدنا الأستاذ الشهيد رضوان الله عليه على كلام السيد الأستاذ الخوئى ره.

الثالث: أن ما أفاده ره من تقدم منطوق كل من الجملتين على مفهوم الجمله الأخرى بنكته الأخصيه بيان مستقل فى حد نفسه بلا حاجه إلى ذاك القانون العام والضابط الكلى الذى ذكره.

ولكن هذا البيان المسـتقل أيضاً غير صـحيح فى المقام حتى لو غضضـنا النظر عن كل ما تقدم؛ لأن النسـبه بين منطوق كل منهما ومفهوم الأخرى ليست عباره عما قاله ره من نسبه الخاص إلى العام، فليست النسبه هى العموم والخصوص المطلق، بل النسبه هى العموم والخصوص من وجه، وهذا ما نشرحه إن شاء الله غداً.

التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء في دليلين بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فی دلیلین

الإشكال الثالث الذی أورده سیدنا الأستاذ الشهید علی كلام السید الأستاذ الخوئی ره هو أن ما أفاده الأخیر (من أن منطوق كل من الجملتین یقدم علی مفهوم الجمله الأخری، ووجه التقدیم عباره عن الأخصیه. أی: منطوق هذه الجمله أخص من مفهوم تلك الجمله، وبالعكس: مفهوم هذه الجمله أخص من منطوق تلك الجمله) بیان مستقل فی حد نفسه، ولم یكن بحاجه إلی أن یضم إلیه الخوئی ذاك القانون العام. ثانیاً إن هذا الكلام فی نفسه غیر صحیح؛ وذلك لأن ما قاله الخوئی ره لو تمَّ إنما یتم لو كانت العلیه التامه للشرط بالنسبه إلی الجزاء فی الجمله الشرطیه مستفاده من الوضع، لا من الإطلاق ومقدمات الحكمه، فإنه بناء علی ذلك یكون منطوق كل من الشرطیتین دالاً علی أن الشرط المذكور فیها عله تامه للجزاء، وحینئذ فیكون هذا المنطوق أخص من مفهوم الجمله الأخری، فمنطوق قوله: «إن خفی الأذان فقصّر» یدل علی أن خفاء الأذان وحده عله تامه لوجوب القصر بینما مفهوم قوله: «إن خفی الجدار فقصّر» یدل علی أنه إن لم یخفَ الجدار فلا یجب القصر، سواء خفی الأذان أم لا، وكذلك العكس، فإن منطوق قوله: «إن خفی الجدار فقصّر» یدل علی أن خفاء الجدار وحده عله تامه لوجوب القصر، بینما مفهوم قوله: «إن خفی الأذان فقصّر» یدل علی أنه إن لم یخف الأذان فلا یجب القصر، سواء خفی الجدار أم لا.

الجواب عن الإشكال: إلا أن هذا التصور غریب جداً؛ فإن الصحیح وفاقاً للسید الأستاذ الخوئی نفسه والمحقق النائینی ره والمشهور بین المحققین هو أن الجمله الشرطیه لا تدل بالوضع علی أن الشرط عله تامه للجزاء، وإنما تدل كل جمله شرطیه بالوضع علی أصل ترتب الجزاء علی الشرط، وهذا لا ینافی مفهوم الجمله الشرطیه الأخری، وأما العلیه التامه فهی مستفاده من إطلاق الترتب فی الجمله الشرطیه، هذا الإطلاق الذی یسمیه المحقق النائینی ره بالإطلاق الواوی المقابل للتقیید بـ«الواو».

ص: ٣٧

وعلیه فإذا كان المنطوق دالاً بالإطلاق الواوی علی العلیه التامه للشرط بالنسبه إلی الجزاء فلابد من ملاحظه النسبه حینئذ بین هذا الإطلاق وبین الإطلاق الموجود فی المفهوم. ولدی ملاحظه النسبه بینهما نری أنها لیست هی العموم والخصوص المطلق، بل العموم والخصوص من وجه؛ لتعارض هذین الإطلاقین فی مورد، وافتراق كل منهما بمورد لا یعارضه فیه الآخر:

فمورد اجتماعهما وتعارضهما هو ما إذا تحقق أحد الشرطین دون الآخر؛ فإن تحقق مثلاً خفاء الأذان وحده، فمقتضی الإطلاق الواوی فی منطوق قوله: «إن خفی الأذان فقصّر» هو وجوب القصر، بینما مقتضی الإطلاق الموجود فی مفهوم قوله: «إن خفی الجدار فقصّر» هو عدم الوجوب، فیتعارضان. وإن تحقق خفاء الجدار وحده فأیضاً یتعارض الإطلاق الواوی فی منطوق قوله: «إن خفی الجدار فقصّر» الدال علی وجوب القصر مع الإطلاق الموجود فی مفهوم قوله: «إن خفی الأذان فقصّر» الدال علی عدم الوجوب.

ومورد افتراق الإطلاق الواوی فی المنطوق هو ما إذا تحقق الشرطان معاً وخفی الأذان والجدار، فإن منطوق كل منهما یدل علی

وجوب القصر، ومفهوم الآخر لا ينفى وجوب القصر فلا يعارض المنطوق.

ومورد افتراق الإطلاق الموجود فى المفهوم هو ما إذا لم يتحقق شىء من الشرطين أصلًا، فلم يخفَ الأذان ولا الجدار؛ فإن مفهوم كل منهما يدل على عدم وجوب القصر ومنطوق الآخر لا يُثبت وجوب القصر، فلا يعارض المفهوم كما هو واضح.

إذن، فإذا كانت النسبه بين منطوق كل من الجملتين ومفهوم الأخرى هى العموم والخصوص من وجه، فلا وجه لتقديم المنطوق على المفهوم فى مورد التعارض - وهو خفاء أحدهما دون الآخر - لعدم المرجّح، إذ كما أن المنطوق أخص من المفهوم من وجه، كذلك المفهوم أخص من المنطوق من وجه - كما عرفت - فمقتضى الفن والصناعه هو ما أفاده المحقق النائينى ره من التساقط وعدم الاكتفاء بخفاء أحدهما خلافاً لما أفاده السيد الأستاذ الخوئى ره.

هذا تمام الكلام فی الأمر الثالث الذی أورده سیدنا الأستاذ الشهید رضوان الله علیه علی کلام السید الأستاذ الخوئی ره، فاعتراضه ره علی کلام أستاذه ره غیر وارد.

إذن، فقد اتضح إلی الآن أن ما أفاده المحقق النائینی ره من تکافؤ الإطلاقین المتعارضین فی المقام - أعنی الإطلاق الواوی والإطلاق الأوی - وتساویهما وعدم وجود مرجح لأحدهما علی الآخر، فلا بد من الالتزام بتساقطهما، کلام صحیح وفنی.

بقیت فی المقام نقطه تجب الإشاره إلیها وهی أن مورد کلامنا إنما هو عباره عما إذا کان الحکم المرتب علی الشرطین فی الجملتین الشرطیتین حکماً واحداً، کما هو کذلک فی مسأله وجوب القصر، حیث أن الحکم واحد واقعاً؛ فإن وجوب القصر المعلَّق علی خفاء الأذان هو بعینه الوجوب المعلَّق علی خفاء الجدار، ففی مثله تکون النتیجه هی أنه بناءًا علی مبنی المحقق النائینی ره فی إثبات مفهوم الشرط یتعارض الإطلاق الواوی والإطلاق الأوی ویتساقطان کما تقدم.

وأما إذا احتملنا تعدّد الحکم بتعدد الشرط، بأن احتملنا أن یکون وجوب القصر المعلق علی خفاء الأذان غیر الوجوب المعلق علی خفاء الجدار، بحیث أنه إذا حصل الشرطان علی خفاء الأذان غیر الوجوب المعلق علی خفاء الجدار، بحیث أنه إذا حصل الشرطان یثبت وجوبان للقصر، ففی مثل ذلک سوف تکون لدینا إطلاقات ثلاثه متعارضه: الإطلاق الواوی، والإطلاق الأوی، والإطلاق فی المعلق. وإنما یکون التعارض ثلاثی الأطراف حینئذ بنکته أن رفعه فی هذا الفرض - وهو فرض احتمال تعدد الحکم - لا یتوقف علی رفع الید عن أحد الإطلاقین الأولین - أی الواوی والأوی - بل إذا رفعنا الید عن الإطلاق الثالث وهو إطلاق المعلَّق یرتفع التعارض أیضاً، وهذا ما یأتی شرحه غداً إن شاء الله تعالی.

ص: ۳۹

التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فی دلیلین بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الشرط / تنبیهات مفهوم الشرط / التنبیه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فی دلیلین

قلنا إنه بقی فی المقام نقطه واحده، وهی أن مورد کلامنا عباره عما إذا کان الحکم المرتب علی الشرطین المذکورین فی الجملتین الشرطیتین حکماً واحداً کما هو کذلک فی مسأله وجوب القصر، وقد علق هذا الحکم الواحد علی شرط فی جمله «إن خفی الأذان فقصر» وهذا الحکم الواحد نفسه علّق علی شرط آخر فی جمله «إن خفی الجدار فقصر». أما إذا لم نحرز وحده الحکم، واحتملنا تعدد الحکم فالمسأله نوعاً یختلف شکلها حینئذ عما مضی؛ فإن التعارض – فیما مضی – کان ثنائیاً، لکن الآن فسوف یصبح التعارض ثلاثیاً: الإطلاق الواوی والإطلاق الأوی وإطلاق المعلق.

مقتضی الإطلاق: وإن مقتضی الإطلاق فی المعلَّق هو أن الجزاء المعلق علی الشرط فی کل من الجملتین هو طبیعی الحکم، فلو رفعنا الید عن هذا الإطلاق فی کل من الجملتین وبنینا علی أن المعلق علی خفاء الأذان إنما هو شخص من الحکم، وأن المعلق علی خفاء الجدار شخص آخر من الحکم، ففی مثل ذلک یرتفع التعارض حتی مع حفظ الإطلاقین الأولین؛ لأن مقتضاهما معاً هو کون کل من خفاء الأذان وخفاء الجدار عله تامه منحصره، وهذا لا محذور فیه ما دام المعلول لأحدهما غیر المعلول للآخر، فخفاء الأذان عله تامه منحصره لشخصٍ من الحکم، وخفاء الجدار عله تامه منحصره لشخص آخر من الحکم، فالإطلاق الثالث وهو إطلاق المعلق داخل فی المعارضه، ولذا کان رفع الید عنه موجباً لرفع المعارضه، وبهذا تکون الإطلاقات المتعارضه ثلاثه، وحیث أنه لا مرجح لأحدها، فالنتیجه نفس النتیجه، وهی عباره عن تعارض ظهورات إطلاقیه مستنده إلی مقدمات الحکمه، فتتساقط جمیعاً، وبالتالی فلا تعدد الحکم یثبت؛ لأنه خلاف إطلاق المعلَّق الذی یثبت کون المعلق فی کلتا الجملتین واحداً وهو طبیعی الحکم الذی هو سنخ واحد غیر متعدد، ولا وحده الحکم مع کون کل من الشرطین عله تامه له، لأنه خلاف الإطلاق الأوی الذی یثبت الانحصار وعدم تعدد العله، ولا وحده الحکم مع کون مجموع الشرطین عله تامه منحصره له؛ لأنه خلاف الإطلاق الواوی الذی یثبت کون کل من الشرطین عله تامه له، وحینئذ بعد تساقط هذه الإطلاقات الثلاثه، یثبت علی الأقل وجوب واحد للقصر فی فرض اجتماع الشرطین وخفاء الأذان والجدار معاً؛ لأنه القدر المتیقن، وأما فی غیر هذا الفرض – کفرض خفاء أحدهما دون الآخر، وکفرض عدم خفاء شیء منهما – فلا یثبت بهذین الدلیلین شیء أصلاً ولا یمکن نفی الثالث أیضاً بهما فالمرجع الأصول اللفظیه والإطلاقات الفوقانیه إن کانت، وإلا فالأصول العملیه وهی تختلف باختلاف الموارد.

ص: ۴۰

هذا تمام الکلام فی معالجه التعارض فی المقام بناءًا علی المبنی الأول من المبانی العدیده لإثبات مفهوم الشرط، وهو مبنی المحقق النائینی ره فی إثبات مفهوم الشرط.

بعد ذلک ننتقل إلی المبنی الثانی، وهو المبنی المختار والصحیح فی إثبات مفهوم الشرط، وهذا ما سوف نقوم به بعد عودتنا من الحج إن شاء الله إلی ما بعد العاشر، أی: یوم الاثنین الرابع عشر من محرم الحرام سنه ألف وأربعمائه واثنین وثلاثین.

التنبیه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فی دلیلین بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الشرط / تنبیهات مفهوم الشرط / التنبیه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فی دلیلین

کـان الکلام فی التنبیه الثامن من تنبیهات المفهوم الشرط، حیث طرحنا فی هذا التنبیه المسأله أنه إذا وردت لدینا قضیتان شرطیتان فی دلیلین مستقلین وکان شرطهما مختلفاً ومتعدداً والجزاء واحداً، ومثلنا لذلک بهذا المثال المعروف، بأنه لو ورد فی دلیل: «إن خفی الأذان فقصّر» وورد فی دلیل آخر: «إن خفی الجدار فقصّر»، وحینئذ ماذا یکون الموقف؟ هل نستظهر من هاتین القضیتین الشرطیتین أن خفاء الأذان وخفاء الجدار بمجموعهما موضوع لوجوب القصر؟ بحیث إذا خفی أحدهما فقط ولم یختف الآخر لا یجب القصر؟ أم أننا نستظهر منهما أن کلًا من خفاء الأذان وخفاء الجدار موضوع برأسه لوجوب القصر.

قلنا: لا شک فی أنه إذا لم یثبت لدینا مفهوم الشرط فلا مفهوم لهاتین القضیتین الشرطیتین ولا ظهور لهما فی المفهوم، فنبقی نحن ومنطوقیهما، ومنطوق کل منهما لا یعارض منطوق الأخری.

أما إذا قلنا بأن لهما مفهوم، فیحصل التعارض بین إطلاق المنطوق فی کل من القضیتین مع إطلاق المفهوم فی الأخری. وکذلک العکس، أی یکون التعارض بینهما علی شکل حرف أکس الإنجلیزیه «X». وإذا أخذنا بإطلاقی المفهومین وأسقطنا إطلاقی المنطوقین، فتکون النتیجه أن خفاء الأذان وخفاء الجدار بمجموعهما معاً یشکلان وجوب القصر؛ لأن المفهومین ینفیان وجوب القصر عند انتفاء خفاء الأذان أو خفاء الجدار.

ص: ۴۱

ونحن قد ذکرنا سابقاً سبعه تقریبات لإثبات مفهوم الشرط، فیختلف الجواب باختلاف تلک المبانی، ولکننا لا نرید استعراض کل تلک المبانی، وإنما نقتصر علی ذکر أربعه مبانی من تلک المبانی. وقد درسنا – قبل عطله الحج – المبنی الأول الذی هو للمحقق النائینی ره، وانتهینا إلی نتیجه أنه علی مبناه فی مفهوم الشرط یتساقط الطرفان، ولا یثبت من خلال هاتین القضیتین الشرطیتین أن خفاء الأذان وخفاء الجدار کل منهما موضوع مستقل لوجوب القصر، ولا یثبت أنهما بمجموعهما موضوع لوجوب القصر، ویتساقطان، فلابد من الرجوع إلی العام الفوقانی وإذا لا یوجد عام فوقانی نرجع إلی الأصول العملیه.

المبنی الثانی: هو المبنی المختار – الذی تقدم تفصیله سابقاً بعد التقریبات السبعه – لإثبات مفهوم الشرط وکان حاصله أن الجمله الشرطیه تدل بالوضع علی ربط الجزاء بالشرط ربطاً توقفیاً التصاقیاً مساوقاً لعدم الانفکاک عرفاً، إلا أن هذه الدلاله الوضعیه وحدها لا تکفی لاقتناص المفهوم من الجمله الشرطیه، بل لا بد فی مقام اقتناص المفهوم منها من دلالتین أخریتین:

إحداهما: دلاله الإطلاق فی المتوقِف والملتصِق – بالکسر – علی طبیعی الحکم وسنخه لا شخصه.

وثانیتهما: دلاله الإطلاق الأحوالی فی التوقف والالتصاق علی ثبوت هذا التوقف والالتصاق فی جمیع الحالات وعدم اختصا النسبه التوقفیه الالتصاقیه الثابته بین الشرط وطبیعی الحکم فی الجزاء بحاله دون أخری، وما لم تتوفر فی الجمله الشرطیه

الظهورات الثلاثه - التى ثبت الأول منها بالوضع، والآخران بالإطلاق ومقدمات الحكمه - ولم تجتمع فيها هذه الدلالات الثلاث لا يمكن اقتناص المفهوم منها.

وبناءًا على هذا المبنى سوف نصل فى المقام إلى نفس النتيجه التى وصل إليها المحقق النائينى ره وهى عباره عن تساقط الإطلاقين المذكورين آنفاً عند عدم وجود مرجح لأحدهما والرجوع بعد ذلك إلى المراجع والأصول الأخرى اللفظيه أو العمليه، ولكن دون انثلام الدلاله الوضعيه الثابته للجمله الشرطيه على أصل ربط الجزاء والتصاقه بالشرط وتوقفه عليه، وقد شرحنا هذا المطلب عند ما كنا نبحث عن التوفيق بين الوجدان الأول والوجدان الرابع من الوجدانات الخمسه المتقدمه فى بيان الرأى المختار فى مفهوم الشرط، وطبقناه على نفس المثال الذى نبحث عنه الآن، وهو ورود دليل يقول: «إن خفى الأذان فقصّر»، ودليل آخر يقول: «إن خفى الجدار فقصّر»، حيث قلنا هناك: إن ثبوت عدل آخر للشرط فى قضيه أخرى يعنى فى الحقيقه تقييد أحد الإطلاقين المذكورين - أى: إطلاق المتوقِف والملتصِق، وإطلاق التوقف والالتصاق - لكن من دون أن ينثلم أصل توقف الجزاء على الشرط والتصاقه به، ومن دون أن تنتفى النسبه التوقفيه الالتصاقيه بينهما، بل يبقى الجزاء متوقفاً على الشرط وملتصقاً به، ومن دون أن تنتفى النسبه التوقفيه الالتصاقيه بينهما، بل يبقى الجزاء متوقفاً على الشرط وملتصقاً به، غايه الأمر هى إما تقييد المتوقِف والملتصِق - أى الجزاء والحكم - بغير الحصه المتوقِفه على العِدل والملتصقه به، فتدل القضيه على أن سائر حصص الحكم - غير تلك الحصه - متوقفه على الشرط وملتصقه به، وإما تقييد التوقف والالتصاق بحاله وجود العدل، فتدل القضيه على أن كل حصص الحكم متوقفه على الشرط وملتصقه به فى حاله وجود العِدل، فإذا ورد فى دليل: «إن خفى الأذان فقصّر» كان له ظهور وضعى فى توقف وجوب القصر على خفاء الأذان والتصاقه به، وكان له ظهور إطلاقى حَكَمى فى أن المتوقِف على خفاء الأذان والملتصِق به كل حصص وجوب القصر، وكان له ظهور إطلاقى حَكَمى آخر فى أن توقف كل حصص وجوب القصر على خفاء الأذان والتصاقه به ثابت فى جميع الحالات، فإذا ورد فى دليل آخر: «إن خفى الجدار فقصّر»، فسوف لا يكون هذا موجباً لانثلام الظهور الوضعى للدليل الأول فى توقف وجوب القصر على خفاء الأذان والتصاقه به، بل يبقى هذا الظهور على حاله، كما أن الدليل الثانى أيضاً له نفس هذه الظهورات الثلاثه الثابته للدليل الأول، فيبقى الظهور الوضعى لكل من الدليلين فى أصل الالتصاق وتوقف الجزاء المذكور فى كل منهما على الشرط المذكور فى كل منهما على حاله، غايه الأمر هى أن كلًا من الدليلين يحاول أن يقيّد أحد الظهورين الإطلاقيّين الموجودين فى الدليل الآخر؛ لأن كل واحد من الدليلين يدل على وجود عِدل للشرط المذكور فى الآخر، فالدليل الأول فى المثال المذكور يدل على وجود عِدل لخفاء الجدار، والدليل الثانى يدل على وجود عِدل لخفاء الأذان.

إذن، فنحن نعلم إجمالاً بأن الجزاء إما هو ملتصق بمجموع الأمرين أو هو ملتصق بكل واحد منهما مستقلاً.

وبعباره أخرى إما أن مجموع الشرط وعدله موضوع لوجوب القصر، وإما أن كلا منهما موضوع مستقل لوجوب القصر، والأول معناه أن إطلاق التوقف والالتصاق فى كل من الدليلين قد تقيَّد، والثانى معناه أن إطلاق المتوقِف والملتصِق فى كل منهما قد تقيَّد، وذلك لأن خفاء الأذان وخفاء الجدار إذا كانا بمجموعهما موضوعاً واحداً لوجوب القصر، فهذا معناه أن إطلاق الالتصاق والتوقف الأحوالى لكل من الدليلين قد تقيَّد بحاله وجود العِدل، وتكون النتيجه أن وجوب القصر متوقف على مجموع الشرط وعدله وملتصق بهذا المجموع، وبانتفاء المجموع ينتفى وجوب القصر وإن تحقق أحدهما.

وأما إذا كان كل من الشرط وعدله موضوعاً مستقلاً لوجوب القصر، فهذا معناه أن إطلاق الملتصِق والمتوقِف – أى الحكم الثابت فى الجزاء – فى كل من الدليلين قد تقيّد بغير تلك الحصه من الحكم المتوقِفه على وجود العِدل والملتصقه به، وتكون النتيجه أن وجوب القصر متوقف على أحدهما وملتصق به، وبانتفائهما جميعاً ينتفى وجوب القصر. وبتحقق أحدهما يثبت وجوب القصر.

التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فى دليلين بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فى دليلين

كنا نتحدث عن معالجه التعارض بين إطلاق المنطوق فى كل من الدليلين الواردين، بناء على مبنانا المختار فى مفهوم الشرط، والذى تقدمت الإشاره إليه بالأمس. فبناء على هذا المبنى وهذا الرأى يبقى الظهور الوضعى لكل من الدليلين على أصل التوقف محفوظاً، وسوف يفيدنا هذا الظهور فى بعض الموارد، ولا مبرر لانثلامه. ولكن يتظاهر الإطلاقان الآخران: «إطلاق التوقف» و«إطلاق المتوقف» كما شرحنا بالأمس. ويتم التعارض فى فرض خفاء أحدهما دون الآخر. أما فى فرض خفائهما معاً فلا تعارض ولا مشكله؛ لأن هذا (خفاء كلا الأمرين) هو القدر المتقين من المنطوقين.

ص: ۴۳

والنتيجه التى وصلنا إليها بناءًا على الرأى المختار فى مفهوم الشرط هو بقاء الظهور الوضعى لكل من الدليلين فى المقام على أصل التوقف والالتصاق محفوظاً، وبهذا الظهور يُنفى وجود عدل آخر، أى: يُنفى الثالث ولكن يتعارض الإطلاقان المذكوران – أى: إطلاق التوقف والالتصاق وإطلاق المتوقِف والملتصِق – فى فرض خفاء أحدهما – أى الأذان أو الجدار – دون الآخر؛ إذ فى فرض خفائهما معاً لا ريب فى وجوب القصر، لأنه القدر المتيقن من المنطوقين، وفى فرض عدم خفاء شيء منهما لا ريب فى عدم وجوب القصر؛ لأنه القدر المتقين من المفهومين، وأما فى فرض خفاء أحدهما دون الآخر فيشك فى وجوب القصر وعدمه؛ إذ على تقدير أن يكون إطلاق التوقف والالتصاق قد تقيَّد، لا يجب القصر، وعلى تقدير أن يكون إطلاق المتوقِف والملتصِق قد تقيَّد يجب القصر، وحيث أننا نعلم إجمالاً من مجموع الدليلين بأن أحد التقييدين قد حصل قطعاً – كما تقدم – فيقع التعارض لا محاله بين إطلاق التوقف والالتصاق فى كل من الدليلين وإطلاق الملتصِق والمتوقِف فى الدليل الآخر، وفيه

یسری التعارض أیضاً إلی داخل کل دلیل بین إطلاق التوقف فیه وإطلاق المتوقف فیه وذلک بنفس نکته السریان التی ذکرناها عنـد الکلام حول المقطع الثانی من کلام المحقق النائینی ره وهی عباره عن التلازم بین الإطلاقین، فإطلاق التوقف فی کل دلیل یلازم إطلاق التوقف فی الدلیل الآخر ثبوتاً وسـقوطاً وذلک لعدم معقولیه أن یکون أحد التوقفین مطلقاً وثابتاً فی جمیع الحالات ویکون التوقف والالتصاق الآخر مختصاً بحاله خاصه؛ إذ یلزم لغویه التوقف والالتصاق الآخر وعلیه فما یعارض أحـدهما یعارض الآـخر، فإطلاـق المتوقِف فی هـذا الـدلیل إذا کـان معارضـاً لإطلاـق التوقف فی ذاک الـدلیل، إذن فهو معـارض أیضـاً لإطلاق التوقف فی نفس هذا الدلیل، وذلک لأن ملازم المعارض معارض.

ص: ۴۴

وعليه فإذا خفى الأذان مثلًا دون الجدار يقع التعارض بين إطلاق التوقف والالتصاق فى قوله: «إن خفى الأذان فقصّر» وإطلاق المتوقِف والملتصِق فى قوله: «إن خفى الجدار فقصّر»، فمقتضى الأول وجوب القصر؛ لأنه يدل على أن توقف وجوب القصر على خفاء الأذان والتصاقه به ثابت فى جميع الحالات حتى فى حاله عدم خفاء الجدار، بينما مقتضى الثانى عدم وجوب القصر، لأنه يدل على أن جميع حصص وجوب القصر متوقِفه على خفاء الجدار وملتصقه به، فبانتفاء خفاء الجدار ينتفى وجوب القصر نهائياً، وإذا انعكس الأمر بأن اختفى الجدار دون الأذان يقع التعارض بين إطلاق التوقف والالتصاق فى قوله: «إن خفى الجدار فقصّر» وإطلاق المتوقِف والملتصق فى قوله: «إن خفى الأذان فقصّر»، فمقتضى الأول وجوب القصر، لأنه يدل على أن توقف وجوب القصر على خفاء الجدار والتصاقه به ثابت فى جميع الحالات حتى فى حاله عدم خفاء الأذان، بينما مقتضى الثانى عدم وجوب القصر؛ لأنه يدل على أن جميع حصص وجوب القصر متوقفه على خفاء الأذان وملتصقه به، فبانتفاء خفاء الأذان ينتفى وجوب القصر نهائياً.

إذن، يقع التعارض بين الإطلاقين بالنحو المذكور ومنه يسرى التعارض إلى داخل كل دليل - كما عرفت - ومع عدم المرجح لأحد الإطلاقين على الآخر يتساقطان، ونرجع - فى مورد التعارض والتساقط (وهو فرض خفاء أحدهما دون الآخر) - إلى سائر المراجع والأصول اللفظيه - إن كانت - أو العمليه إن لم تكن، وأما مع وجود المرجح لأحد الإطلاقين على الآخر فيقدَّم ما فيه المرجِّح ويُؤخذ به ويُقيَّد الآخر، كما إذا فهم العرف بحسب ذوقه العرفى ومناسبات الحكم والموضوع المركوزه فى ذهنه أن كلًا من الشرطين المذكورين فى الدليلين عله تامه مستقله للجزاء، وموضوع برأسه للحكم، فإنه حينئذ يقدّم المنطوق على المفهوم، أى: يقدّم إطلاق التوقف والالتصاق على إطلاق المتوقِف والملتصِق؛ إذ يرى العرف حينئذ بفهمه العرفى أن الإطلاق الثانى غير مراد وبذلك ينحل العلم الإجمالى بكذب أحد الإطلاقين، من قبيل ما إذا ورد فى دليل: «الماء إن بلغ قد كرّ لا ينجسه شىء» وورد فى دليل آخر: «الماء إن كانت له مادّه لا ينجّسه شىء»؛ فإن مقتضى المنطوق وإطلاق التوقف والالتصاق فى كل من الدليلين هو أن التصاق الجزاء بالشرط وتوقفه عليه ثابت فى جميع الحالات حتى فى حاله عدم وجود الشرط الآخر، وهذا معناه أن كلًا من الشرطين عله تامه مستقله للجزاء، وموضوع برأسه للحكم، وليس مجموع الشرطين عله للجزاء وموضوعاً للحكم، بينما مقتضى المفهوم وإطلاق المتوقِف والملتصِق فى كل من الدليلين هو أن جميع حصص الحكم المذكور فى الجزاء ملتصِقه بالشرط ومتوقِفه عليه حتى تلك الحصه الملتصقه بالشرط الآخر والمتوقفه عليه، وهذا معناه أن كلاً من الشرطين جزء العله للجزاء، ومجموعهما عله تامه له وموضوع للحكم.

ففى مثل هـذا المورد يوجـد مرجـح للمنطوق على المفهوم، أى: هناك مرجـح لإطلاق التوقف والالتصاق على إطلاق المتوقِف والملتصِق، وهذا المرجح هو الفهم العرفى، حيث أن العرف يفهم بحسب ذوقه العرفى ومناسبات الحكم والموضوع المركوزه فى ذهنه أن كلاًـ من كريه المـاء وثبوت الماده له عله تامه مسـتقله لاعتصامه وعـدم تنجسه بملاقاه النجس أو المتنجس؛ فإن العرف يسـتظهر من الـدليل الأول أن نفس كثره المـاء - فى المـاء الكر - هو الموجب للحكم باعتصامه من قبل الشارع وإن لم تكن له مادّه، كما أنه يسـتظهر أيضاً من الدليل الثانى أن نفس وجود الماده للماء هو الموجب لحكم الشارع باعتصامه وإن لم يكن كراً، وهـذا معناه أن العرف بفهمه العرفى يقـدم المنطوق على المفهوم فى مثل هذا المورد ويرى أن كلًا من الأمرين - الكريه وثبوت الماده - عله، أى: يقدّم إطلاق التوقف والالتصاق على إطلاق المتوقِف والملتصِق.

إذن، فلا ينتهى الأمر بنا فى مثل هـذا المورد إلى تساقط الإطلاقين والرجوع إلى سائر المراجع والأصول اللفظيه أو العمليه، وهـذا بخلاـف المورد والمثال الـذى كنا نتحـدث عنه فى هـذا التنبيه - وهو ورود مثل قوله: «إن خفى الأذان فقصّـِر»، وقوله: «إن خفى الجـدار فقصّـِر» - فإنه هناك لم يكن يوجـد مثل هـذا المرجـح والفهم العرفى الذى يقدّم إطلاق التوقف والالتصاق على إطلاق المتوقِف والملتصِق.

وبهذا يتم الكلام فى معالجه التعارض فى المقام بناءًا على المبنى الثانى من مبانى القول بمفهوم الشرط، وهو المبنى المختار.

التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فى دليلين بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فى دليلين

ص: ۴۶

انتهينا إلى المبنى الثالث، فنريـد معالجه التعارض الموجود بين إطلاق المنطوق فى كل من الـدليلين وإطلاق المفهوم فى الـدليل الآـخر، على أسـاس مبنى آخر من المبـانى المتقـدمه، حيث ذكرنـاه ضـمن التقريب الثـانى من تقريبـات القـوم فى إثبـات مفهوم الشرط.

المبنى الثالث: ما تقدم من دعوى انصـراف إطلاق الجمله الشـرطيه الداله وضـعاً على اللزوم إلى أكمل أفراد اللزوم وأجلاها وهو اللزوم العِلّى الانحصارى، فإطلاق الشـرط منصـرف إلى الفرد الأكمل من أفراد العله وهو عباره عن العله التامه المنحصـره، فتـدل الجمله حينئذ على انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط لانتفاء علّته المنحصره ويثبت المفهوم. وقد مضى منّا سابقاً - عند بيان هذا التقريب - وجهان لبيان الانصراف:

أحـدهما أن يقـال: إن غير الأكمل محـدود بحـدّ عـدمى وهو عـدم الكمال، فحـدّه ليس داخلًا فى حقيقته، بخلاف الأكمل فإنه محدود بحد وجودى وهو الكمال، فحدّه داخل فى حقيقته ومن سنخ نفس الطبيعه، نظير النور الضعيف والنور القوى.

وعليه فلو كان المراد بالشـرط الفرد الأكمل من أفراد العله - وهو العله التامه المنحصـره - فحيث أن كماله داخل فى حقيقته فهو

بتمامه عله. إذن، فقد انطبق ما فی عالم الإثبات – وهو العله – علی تمام المراد فی عالم الثبوت.

وأما لو کان المراد به غیر الأکمل – وهو العله غیر التامه وغیر المنحصره – فحیث أنه ناقص ونقصه لیس داخلاً فی حقیقته فهو بتمامه لیس عله. إذن، فلم ینطبق ما فی عالم الإثبات علی تمام المراد فی عالم الثبوت؛ إذ لم یُبَیَّن فی عالم الإثبات إلا ذات العله، لا ـ تخصصها بخصوصیه خارجه عن حقیقتها وتحددها بحدّ عدمی، ومن الواضح أن أصاله التطابق بین عالم الإثبات وعالم الثبوت تقتضی الأول، أی: أن إطلاق العله یقتضی کون المراد خصوص الفرد الأکمل وینصرف إلیه خاصه؛ إذ الحدّ العدمی شیء زائد وبحاجه إلی بیان إضافی ومؤونه زائده، فلو کان المقصود بالشرط العله بضمیمه هذا الأمر العدمی لاحتاج إلی بیان زائد.

ص: ۴۷

ثانيهما أن يقال رأساً – بغض النظر عن البيان الفلسفی السابق الذی لا يلتفت إليه العرف بفهمه العرفی –: إن اللفظ الموضوع للجامع والطبيعی عاده ينصرف عرفاً فی أذهان الناس عند إطلاقه إلى أكمل الأفراد، فأداه الشرط أو الجمله الشرطيه الموضوعه للربط اللزومی تنصرف عرفاً عند إطلاقها إلى أكمل أفراده وهو الربط اللزومی العلی الانحصاری.

فعلى الوجه الأول قد يقال فی المقام بوقوع التعارض بين هذا الإطلاق المنصرف إلى الفرد الأكمل وبين الإطلاق الأحوالی – الإطلاق الواوی – الدال على أن الشرط عله تامه؛ فإن الإطلاق الأحوالی فی كل من الدليلين يقتضی أن الشرط وحده كاف فی ثبوت الحكم، بينما إطلاق الشرط فی الدليل الآخر ينصرف إلى الأكمل ويدل على أن الشرط الآخر المذكور فی ذاك الدليل عله تامه منحصره للحكم وبالتالی يدل على انتفاء الحكم بانتفائه وإن كان الشرط الأول موجوداً، فيتعارضان ويتساقطان.

لكن الصحيح هو أنه بناءًا على هذا المبنى يتعين الأخذ بالمنطوقين فی الدليلين، أی: الإطلاق الأحوالی – الواوی – فی كل منهما، ورفع اليد عن المفهومين فيهما، أی: إطلاق الشرط المنصرف إلى الفرد الأكمل فيهما، فإن هذا الإطلاق ساقط فی المقام؛ لأن الانصراف إلى الفرد الأكمل فی كل واحد من الدليلين معناه الانصراف إلى العله التامه المنحصره، بينما نعلم جزماً ويقيناً بالعلم التفصيلی – بعد ورود الدليلين – ببطلان هذا الانصراف وكذبه وعدم كون الشرط المذكور فی كل منهما عله تامه منحصره على كل حال، للعلم إجمالاً بأن الشرط المذكور فی كل واحد منهما إما أنه جزء عله للجزاء وليس عله تامه له، وإما أنه ليس عله منحصره وإن كان عله تامه، فأكمل الأفراد – وهو العله التامه المنحصره – ليس هو المراد فی كل من الدليلين قطعاً، فيبقى إطلاق المنطوق فی كل من الدليلين – أی: الإطلاق الأحوالی المقابل للواو، والدال على أن الشرط عله تامه للجزاء – على حاله، ويسقط الإطلاق الدال على المفهوم وهو إطلاق الشرط المنصرف إلى الفرد الأكمل، وإذا سقط المفهوم لكل من الدليلين فهو يسقط نهائياً ورأساً ولا يبقى فی أی من الدليلين ما يدل حتى على نفی العدل الثالث – غير الشرطين المذكورين فی الدليلين – لأن الدال على المفهوم بناءًا على هذا المبنى هو الانصراف إلى الفرد الأكمل، فإذا علمنا بكذب هذا الانصراف إلى الفرد الأكمل، فإذا علمنا بكذب هذا الانصراف وبطلانه وعدم إرادته ينتفی المفهوم نهائياً؛ إذ أن أكمل الأفراد وهو العله التامه المنحصره فی شیء واحد فقط غير مراد جزماً كما تقدم، وما هو أقل منه ويتلوه فی الكمال وهو العله التامه المنحصره فی شيئين فقط لا معيّن له، فلا يمكن نفی الثالث أيضاً بمفهومی الدليلين، لسقوط الدال على المفهومين رأساً.

وبعباره أخرى: لا يتبعض المفهوم ولا يثبت حتى بشكل جزئى لنفى الثالث بل ينتفى نهائياً. وهذا بخلاف ما انتهينا إليه بناء على المبنيين الأولين - أى مبنى المحقق النائينى ره والمبنى المختار - حيث أن المفهوم لم يكن ينتفِ نهائياً بناءًا عليهما بعد سقوطه بالتعارض، بل كان يتبعض ويثبت بشكل جزئى لنفى الثالث، والنكته فى ذلك هى أن الدال على المفهوم بناءًا على ذينك المبنيين كان عباره عن الإطلاق - أى الإطلاق الأوى بناء على مبنى المحقق النائينى ره، وإطلاق التوقف والمتوقِف بناءًا على المبنى المختار - ومن الواضح أن الإطلاق قابل للتقييد والتبعيض، فيكون المفهوم قابلًا للتجزئه والتبعيض، فينفى بالمفهومين - فى مثل ما نحن فيه، أى: فى قوله: «إن خفى الأذان فقصّر» وقوله: «إن خفى الجدار فقصّر»، وجود عله ثالثه لوجوب القصر غيرهما ويبقى الدليلان يدلان بمفهوميهما على عدم وجوب القصر عند انتفاء الخفائين. ولا مبرر لانهدام المفهوم رأساً وانكساره نهائياً وبالمره؛ إذ بثبوت عدل آخر للشرط رفعنا اليد عن الإطلاق الدال على المفهوم بمقدار العدل فقط لا أكثر، لأن الإطلاق معناه عدم ذكر القيد، فلا يرفع اليد عن الإطلاق إلا بمقدار القيد المذكور وهو العدل الآخر للشرط، فإن ثبوت قيد فى مورد لا يهدم إلا الإطلاق المقابل لهذا القيد خاصه دون الإطلاقات الأخرى المقابله لسائر القيود المتصوَّره غير المذكوره من قبل المتكلم كما هو واضح. وهذا بخلاف الأمر بناء على هذا المبنى، فإن الدال على المفهوم بناء على هذا المبنى هو الانصراف إلى أكمل الأفراد - وهو العله ا لتامه المنحصره وذلك بالوجه الأول المتقدم آنفاً لبيان الانصراف - فإذا علمنا ببطلان هذا الانصراف وكذبه جزماً وأن المراد من الشرط فى كل من الدليلين ليس هو العله التامه المنحصره - كما تقدم - إذن، فسوق يسقط المفهوم نهائياً ولا يثبت حتى بشكل جزئى ولا يكون قابلًا للتجزئيه والتبعيض، وبالتالى فلا يمكن أن يُنفى بالمفهومين فيما نحن فيه وجود عله ثالثه لوجوب القصر غير خفاء الأذان وخفاء الجدار، ولا يدل الدليلان بمفهوميهما على عدم وجوب القصر عند انتفاء الخفائين؛ إذ لا دال على المفهوم أصلًا بعد سقوط الانصراف المذكور وبطلانه كما هو واضح.

ص: ۴۹

إذن، فالمتعين – بناء على هذا المبنى – الأخذ بالمنطوقين ورفع اليد عن المفهومين.

التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء

قلنا: بناء على إثبات مفهوم الشرط (من خلال القول بأن القضيه الشرطيه ينصرف إطلاقُها إلى الفرد الأكمل، وهو العله التامه المنحصره) حينئذ فی المقام عند ما يرد دليلان أحدهما يقول: «إن خفی الأذان فقصر» والآخر يقول: «إن خفی الجدار فقصر» هنا سوف يكون لكل من الدليلين إطلاقان. إطلاق ينصرف إلى العله التامه المنحصره، مثلًا قوله: «إن خفی الأذان فقصر» إطلاقه ينصرف إلى أن خفاء الأذان عله تامه منحصره لوجوب القصر، وكذلك قوله: «إن خفی الجدار فقصر»؛ فإن إطلاقه ينصرف إلى أنه عله تامه منحصره لوجوب القصر.

وهناك إطلاق آخر فی كل من الدليلين، وهو الإطلاق الأحوالی الذی كنا نسميه سابقاً بالإطلاق الواوی (حسب مصطلح النائينی)، حيث أنه لم يعطف بالواو شيئاً آخر على خفاء الأذان، هذا الإطلاق فی مقابل العطف بالواو، يدل على أن خفاء الأذان وحده عله لوجوب القصر، عله تامه لا يحتاج إلى انضمام شیء آخر إليه.

فحينئذ سوف يتعارض الإطلاق الأول فی الدليل الأول، مع الإطلاق الثانی فی الدليل الثانی، كما يتعارض الإطلاق الثانی فی الدليل الأول مع الإطلاق الأول فی الدليل الأول. والإطلاقان اللذان يثبتان المفهوم فی الدليلين (أی: اللذان يثبتان المفهوم وانحصاريه العله)، أی: الإطلاقان اللذان يثبتان أن الشرط عله تامه. وإذا تعارض هذا الإطلاقان مع هذين الإطلاقين، فلا تكون النتيجه هی التساقط، بل يتعين الأخذ بالإطلاقين فی المنطوقين، أی: نرفع اليد عن المفهوم فی كل من الدليلين ونأخذ بالمنطوق فيهما.

ص: ٥٠

وذلك لأننا نتكلم على المبنى القائل بأن مفهوم الشرط يثبت من خلالِ وبنكتهِ أن القضيه الشرطيه تنصرف إلى الفرد الأكمل، وإلى العله المنحصره، ونحن نعلم أن هذا الأساس قد سقط وتبين كذبه. أی: الانصراف إلى الفرد الأكمل، لم يعد موجوداً. أی: نحن نعلم جزماً وتفصيلًا أن هذا الانصراف باطل وكاذب وأن الشرط المذكور فی كل من الدليلين ليس عله تامه منحصره قطعاً. كيف يكون خفاء الأذان عله تامه منحصره لوجوب القصر وأن يكون خفاء الجدار عله تامه منحصره لوجوب القصر أيضاً.

فهذا الانصراف سقط عن الاعتبار هنا قطعاً؛ فنحن نعلم إجمالاً أن الشرط المذكور إما هو جزء عله والمجموع عله تامه منحصره، أو أن الشرط المذكور فی كل من الدليلين ليس جزء عله، لكنه ليس منحصراً. وهناك علتان غير منحصرتين. أی: لا خفاءُ الأذان أصبح علهً تامهً منحصرهً ولا خفاءُ الجدار.

فأكمل الأفراد ليس هو المراد الجدی للمولى فی كل من الدليلين. وهذا ما نقطع به. فيبقى إطلاق المنطوق فی كل من الدليلين.

أی: ذاک الإطلاق الأحوالی والواوی الدال علی أن الشرط فی کل من الدلیلین عله تامه. فیسقط هذا الإطلاق الدال علی المفهوم.

فإن المفهوم إذا سقط فی کل من الدلیلین یسقط نهائیاً، فلا یبقی ما یدل علی المفهوم (أی: لا یبقی عِدلٌ ثالث غیر خفاء الأذان وغیر خفاء الجدار) حتی بنحو جزئی. أی: لا یمکننا أن نتمسک - بعد السقوط - بالمفهوم ونقول: لا یجب القصر إن لم یختف الأذان وإن لم یختف الجدار أیضاً لا یجب القصر. فلا یمکننا أن ننفی وجود تلک العله الثالثه بهذین الدلیلین. لماذا؟ لأن الدال علی المفهوم أساساً بناء علی هذا المبنی کان عباره عن الانصراف إلی الفرد الأکمل. باعتبار أن الکلام ینصرف إلی أکمل أفراد اللزوم، الذی هو اللزوم العلیّ الانحصاری. ونحن الآن علمنا بکذب هذا الأساس (بعد مجیء هذین الدلیلین) وأن مراد المولی الجدی لیس هذا، وهذا ما نعلم به قطعاً. إذن أکمل الأفراد وهو العله التامه المنحصره، إما فی شیء واحد فهو غیر مراد قطعاً، وما یتلوه فی الکمال وهو العله التامه المنحصره فی شیئین ولیس فی شیء واحد، أی: أن یکون عله وجوب القصر منحصره فی شیئین (خفاء الأذان وخفاء الجدار)، بأی شیء نعینه؟ فلا یوجد انصراف هنا إلی أکمل الأفراد ولا إلی الفرد الثانی بعد الفرد الأکمل.

إذن فلا يمكن نفى الثالث بمفهومى الدليلين؛ لأن الدال على المفهوم سقط رأساً ونهائياً ولم يعد يتبعّض. وهذا بخلاف ما انتهينا إليه وَفقاً للمبنيين من النتيجه، مبنى المرزا الذى ذكرناه قبل العطله، ومبنانا المختار الذى شرحناه فى هذه الأيام؛ فإن المفهوم لا يسقط نهائياً بناء على هذين المبنيين، بل يتبعض ويثبت المفهوم بشكل جزئى، لنفى وجود عدل ثالث لخفاء الجدار وخفاء الأذان. فنثبت المفهوم بأنه إذا لم يخف شيء من الجدار والأذان معاً فلا يجب عليه القصر. وهذا كان يمكن إثباته بناء على ذينك المبنيين.

والنكته فى الفرق هى أن الدال على المفهوم بناء على مبنى المحقق النائينى وبناء على مبنانا المختار، ليس عباره عن دعوى الانصراف إلى الفرد الأكمل، وإنما بنى النائينى مفهومَ الشرط على الإطلاق الأوى (أى: لم يعطف على خفاء الأذان شيئاً آخر بـ«أو») هذا يدل على أن خفاء الأذان وحده عله تامه منحصره. وأما نحن فأساس ذهابنا إلى مفهوم الشرط كان عباره عن إطلاق التوقف وإطلاق المتوقف. فبالمآل نحن والمرزا نبنى مفهوم الشرط على الإطلاق، لا على الانصراف. وبينهما (دعوى الانصراف والإطلاق) بون شاسع. والفرق هو أن الإطلاق إذا سقط لا يسقط نهائياً، فهو قابل للتضعيف، فيكون المفهوم قابلاً للتجزئه. فيمكننا أن ننفى بالمفهومين وجود عله ثالثه كخفاء أهل البلد، أى: خفاء أهل البلد ليس عله لوجوب القصر.

بعباره أوضح: عندما يقول المولى «إن خفى الأذان فقصر»، ثم قال فى دليل آخر: «إن خفى الجدار فقصر»، يعنى: أثبت عدلاً. وبثبوت الدليل الثانى أصبح لدينا قيد على الدليل الأول، والقيد بمقداره. فخفاء الجدار قيد لخفاء الأذان. لكن يبقى إطلاق قوله: إن خفى الأذان على حاله فى مقابل القيود الأخرى، القيود التى لم تذكر من قبل المولى فى أى دليل.

ص: ۵۲

مثال: القانون الكلى هو هـذا، أى: الإطلاق ينهـدم بالمقدار الذى يثبته القيد. فلو قال: «أكرم العالم» فلم يقل: أكرم العالم الفاسق، أو أكرم العـالم بالفيزيـاء. فلو أتى وذكر: «أكرم العـالم العـادل»، فهـذا القيـد لاـ يهـدّم كـل الإطلاق، فلا يشـمل العالم الفقهى أو النحوى؟ لا، أى: يبقى الإطلاق يشمل كل من هو عادل. ويخرج العلماء الذين يفتقدون إلى العداله. وكذلك فى ما نحن فيه.

فـالمفهوم بنـاء على هـذين المبنيين باعتباره قائماً على أساس الإطلاق (هـذه نقطه) وباعتباره قابلًا للتجزئه والتبعيض والتضـعيف، فيكون المفهوم قابلًا للتجزئه. فإذا سـقط المفهوم فى مورد لا يسـقط المفهوم فى جميع الموارد. وهـذا بخلاف انصـراف المفهوم إلى الفرد الأكمل.

بناء على هذا الأساس، نحن بعد مجىء هذين الدليلين علمنا قطعاً بأن هذا الانصراف باطل؛ لأنه لا يمكن الجمع بين علتين تامتين منحصـرتين، وإذا سقط المفهوم، سقط هنا نهائياً، أى: لا يمكننا أن نقول: إذا لم يخف الأذان ولم يخف الجدار، لا يجب القصر؛ لأنه يمكن أن يكون هناك عله ثالثه مثل خفاء الأهل. فأساس المفهوم لم يكن عنـدنا عباره عن الانصـراف، والإطلاق لا يسـقط نهائياً على المبنيين ويسقط بناء على المبنى الثالث. فيتعين على المبنى الثالث رفع اليد عن المفهومين، والأخذ بالمنطوقين.

طبعاً هـذا كله بقطع النظر عن إطلاق الجزاء؛ إذ هناك إطلاق آخر للجزاء وهو الإطلاق فى سـنخ الحكم، وليس شـخص الحكم. ومقصودنـا من «غض النظر عن إطلاـق الجزاء» عـدم دخوله فى المعارضه. فكنا نفترض المعارضه بين الإطلاق الأحوالى وإطلاق الانصراف.

وهـذا يكون فيمـا إذا كان الحكم المرتب على الشـرط فى كل من الـدليلين حكماً واحـداً، كما هو كـذلك فى مثالنا «(إن خفى الأذان فقصـر» و«إن خفى الجدار فقصر») فإن الحكم فيهما واحد لوجوب القصر. فلا يمكن إدخال إطلاق الجزاء إلى المعارضه. لكن مع الالتفات إلى إطلاق الجزاء، وذلك فيما إذا احتملنا مثلاً أن يكون وجوب القصـر المعلق على خفاء الأذان، غير الوجوب المعلق على خفـاء الجـدار. بحيث إذا اختفى الأـذان واختفى الجـدار يثبت وجوبين (طبعـاً لا نحتمل فى هـذا المثال، لكن كلامنا ليس خاصاً بهذا المثال، بل هو عام).

ص: ۵۳

أی: لا یحصل فی ذاک الفرض قطعٌ بسقوط هذا الانصراف وکذبه نهائیاً؛ فلعل انصرافه إلی أکمل الأفراد صادق فی «إن خفی الأذان فقصر»، ومنصرف إطلاقه إلی أکمل أفراد اللزوم. لکن الجزاء لیس عباره عن سنخ وطبیعی الحکم، وإنما هو عباره عن شخص الحکم. أی: لعل الإطلاق فی الجزاء لا یجری. لعل شخص الحکم متوقف. وشخص وجوب للقصر یکون متوقفاً علی خفاء الأذان، بحیث یکون خفاء الأذان عله تامه منحصره لشخص وجوب القصر، وفی نفس الوقت یکون خفاء الجدار عله تامه منحصره لشخص آخر لوجوب القصر. فیحصل التنافی حینئذ. وتتمه البحث تأتی غداً.

التنبیه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فی دلیلین بحث الاصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: مفهوم الشرط / تنبیهات مفهوم الشرط / التنبیه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فی دلیلین

تقدم أنه بناء علی هذا المبنی الذی یثبت مفهوم الشرط علی أساس أن الشرط ینصرف إلی أکمل الأفراد (وهو العله التامه المنحصره) إذا جاء عندنا دلیلان أحدهما یقول: ((إن خفی الأذان فقصر)) والآخر یقول: ((إن خفی الجدار فقصر)) فسوف یتعارض هذا المبنی الذی ذکرناه (أی: إطلاق الشرط إلی العله المنحصره) یتعارض مع إطلاق آخر موجودٍ فی الشرط أیضاً وهو الإطلاق الأحوالی المتقدم ذکره، وبعد التعارض لا یتساقطان بل یسقط إطلاق الشرط المنصرف إلی العله المنحصره، أی: یسقط الإطلاق الذی کان یثبت المفهوم؛ وذلک لأننا نقطع بکذبه، ویتعین الأخذ بإطلاق المنطوق کما شرحنا.

طبعاً هذا کله بقطع النظر عن إطلاق الجزاء الدال علی أن المعلَّق علی الشرط سنخ الحکم وطبیعیه، أما مع الالتفات إلی هذا الإطلاق (إطلاق الجزاء) فلا یحصل لنا قطع بسقوط ذاک الإطلاق الذی ینصرف إلی العله المنحصره. لا یحصل لنا قطع بکذبه وسقوطه، بل نحتمل أن یکون الشرط فی کل من الدلیلین منصرفاً إلی العله المنحصره. خفاء الأذان عله منحصره کما أن خفاء الجدار عله منحصره. فکل من الإطلاقین تام وصادق، لکن الجزاء المتوقف علی هذا الشرط لیس عباره عن سنخ الحکم، أی: طبیعی وجوب القصر. فخفاء الأذان عله منحصره لکن لیس لکلی وجوب القصر، وکذلک خفاء الجدار عله منحصره لکن لیس لکلی وجوب القصر، بل لحصه من الحکم الذی هو وجوب القصر.

ص: ۵۴

فالجزاء فی کل واحد من الدلیلین عباره عن شخص الحکم لا طبیعی الحکم. وهذا الاحتمال یبقی موجوداً عندنا بعد مجیء هذین الدلیلین، فلا نقطع بکذب الإطلاق الذی یقول إن الشرط عله منحصره. وحینئذ فی مثل هذا الفرض یتعارض ویتنافی الإطلاق الذی یقول إن الشرط عله منحصره والإطلاق الجاری فی الجزاء الذی یقول إن الجزاء سنخ الحکم ولیس شخصه. یتعارض هذان الإطلاقان ولا یمکن أن یصدق هذان الإطلاقان معاً. أی: لا یمکن أن یکون الشرطان المذکوران عله منحصره لسنخ الحکم (وهو وجوب القصر). فإن سنخ الحکم لا یمکن أن یکون کل من الشرطین المذکورین فی الدلیلین عله منحصره لسنخ الحکم، هذا معناه أنه لا یمکن أن نأخذ بکلا الإطلاقین.

إما أن الإطلاق الأول کاذب، أی: الشرط لیس عله منحصره (أی: خفاء الأذان لیس عله منحصره لسنخ الحکم)، وأیضاً خفاء

الجدار ليس عله منحصره، وكل منهما عله مستقله لسنخ الحكم، فلا يمكن صدق كليهما، فيتعارض هذان الإطلاقان وأى منهما إذا سقط، يسقط المفهومُ بسقوطه، سواء سقط الإطلاق الأول المنصرف إلى العله المنحصره، أو الإطلاق الثانى القائل بأن الجزاء مطلق الحكم وسنخه. فهذا معناه أن المفهوم قد سقط؛ لأن المفهوم متوقف على أن يكون الشرط عله منحصره، وأن يكون الجزاء سنخ الحكم. مجموع الأمرين يثبت المفهوم.

فإذا انتفى أحدهما (سواء الأول أو الثانى) فيسقط المفهوم بسقوطه. لكن ينبغى أن نلتف إلى أن لو سقط الإطلاق الذى يقول إن الشرط منصرف إلى العله المنحصره (الأول)، أو سقط هو وذاك بالتساقط (باعتبار عدم وجود مرجح لأحدهما على الآخر)، حينئذ سوف يسقط المفهوم نهائياً. أى: لا يبقى فى كل من الدليلين ما يدل على نفى شرط ثالث؛ وذلك لأن المفهوم كان قائماً على أساس هذا الإطلاق الأول. لأننا نتكلم على مبنى من يقول بأن المفهوم إنما يثبت بسبب هذا الإنصراف إلى العله المنحصره. فإذا سقط لوحده أو سقطا معاً، فلا يبقى أساس للمفهوم. فحينئذ هذا المسافر إذا كان موجوداً فى البلد بعدُ، ولم يختف عليه الأذان ولا الجدار، هل يجب عليه القصر؟

ص: ۵۵

لا يبقى فى هذين الدليلين ما يدل على أنه لا يجب عليه القصر؛ لأن هذين الدليلين إنما كانا يدلان على انتفاء وجوب القصر عند انتفاء خفاء الجدار وخفاء الأذان، على أساس انصراف الدليلين إلى العله المنحصره. والآن اتضح أن الشرط ليس عله منحصره. إذا لم يكن خفاء الأذان عله منحصره لوجوب القصر ولا ـ خفاء الجدار، من قال: ليس هناك عله ثالثه؟!! فلعل خفاء أهل البلد أيضاً عله. فلا يبقى ما يدل على نفى عدل ثالث غير خفاء الأذان وخفاء الجدار.

هذا إذا افترضنا أن الساقط هو الإطلاق الأول، أو كلا الإطلاقين الأول والثانى.

أما لو افترضنا أن الإطلاق الثانى سقط دون الأول، أى: سقط إطلاق الجزاء (الذى كان يقول بسنخ الحكم) فلا يسقط المفهوم نهائياً، لأن هذا الإطلاق إطلاق حكمى ثبت بمقدمات الحكمه، والإطلاق الحكمى قابل للتبعيض والتضعيف. فيبقى الدليلان يدلان على نفى عدل ثالث.

أى: إطلاق الجزاء فى كل من الدليلين الذى يدل على أن المعلق على الشرط سنخ الحكم، تقيد هذا الإطلاق، فإن الإطلاق لا يسقط نهائياً بل يسقط بمقدار القيد الذى قيده. مثلاً: إن خفى الأذان فقصر، إطلاق الجزاء بعد التقييد الذى ذكرناه، إطلاق الجزاء يكون دالا ـ على أن كل حصص وجوب القصر متوقفه ومعلقه على خفاء الأذان، إلا ـ تلك الحصه من وجوب القصر المتوقفه على خفاء الأذان. وكذلك فى قوله ((إن خفى الجدار فقصر))، إطلاق الجزاء بعد هذا التقييد يكون دالا على أن كل حصص وجوب القصر متوقفه على خفاء الجدار إلا الحصه الداله على خفاء الأذان. فيبقى الدليلان يدلان بمفهوميهما على انتفاء وجوب القصر عند انتفاء الخفائين معاً. وهذا فرق كبير.

بينما لاحظنا فى الفرق السابق أنه لا يبقى فى الدليلين ما يدل على عدم وجوب القصر فيما لو لم يختف الجدار ولا الأذان.

هـذا فرق بين الفرض الأول (الساقط هو إطلاق الشرط المنصرف إلى العله المنحصره) وبين الفرض الثانى (الساقط عباره عن إطلاق الجزاء). فإذن المفهوم لا يسقط نهائياً.

وعلى كل حال، الصحيح هو أن الطرفين لا يتساقطان، وإنما إطلاق الجزاء هو الذى يتعين للسقوط؛ لأننا نعلم ونقطع بسقوطه على كل تقدير؛ وذلك لأنه إما أن يكون إطلاق الشرط المنصرف إلى العله المنحصره موجوداً وباقياً وغير ساقط، فعليه فمن الواضح أن إطلاق الجزاء يسقط، لأنهما متعارضان، ولا يمكن أن يسقطان معاً. فإذا كان الأول صادقا فإذن الثانى ساقط. وإذا كان الأول (الشرط عله منحصره للجزاء) ساقطاً فلا أثر ولا قيمه للثانى. وحينئذ إطلاق الجزاء الذى يقول: إن المعلق سنخ الحكم، لا أثر له؛ لأن معنى سقوط الإطلاق الأول هو أن خفاء الأذان ليس عله منحصره لوجوب القصر، وخفاء الجدار ليس عله منحصره لوجوب القصر. يعنى يمكن أن تقوم عله أخرى غير خفاء الأذان تقوم مقام خفاء الأذان، وكذلك يمكن أن تكون هناك عله أخرى تقوم مقام خفاء الجدار. ولطالما انتفى الانحصار فلا أثر لإثبات أن المعلق على الشرط سنخ الحكم.

فالإطلاق الثانى على كل تقدير ساقط. إما أن الإطلاق الأول ثابت وصادق فالثانى كاذب. وإما أن الأول سقط فيسقط الإطلاق الثانى أيضاً، لأنه يصبح لغواً فى حال سقوط الإطلاق الأول.

فإذا كان لدينا إطلاقان أحدهما على كل تقدير ساقط، والآخر ليس على كل تقدير ساقط، فيتعين أن نأخذ بالإطلاق الذى هو على كل تقدير ساقط. وهذا بخلاف إطلاق الجزاء الذى يثبت أن الجزاء سنخ الحكم ومطلقه، فلا يكون الإطلاق الأول لغواً، فإن انصراف الشرط إلى العله المنحصره يبقى ثابتاً.

فيتبعض الإطلاق، لأنه إطلاق حَكَمِىّ. فالنتيجه المتحصله من مجموع ما قلنا لحد الآن هى أنه بناء على هذا المبنى القائل بأن مفهوم الشرط إنما يثبت بدليل أن الشرط ينصرف إلى أكمل الأفراد بالبيان الفلسفى المتقدم، وأكمل الأفراد هو العله المنحصره، ومن الواضح إذا انتفت العله المنحصره ينتفى الجزاء، وهذا هو المفهوم. فيتعين علينا فى المقام أن نأخذ بالدليلين، أى: نأخذ بالإطلاق الأحوالى الواوى فى كل من الدليلين، وأما الإطلاق الذى يثبت المفهوم (انصراف إطلاق الشرط إلى الفرد الأكمل يتعين للسقوط لأننا نقطع بكذبه بعد ورود دليلين، انتفى الانحصار وانثلم).

هذا بقطع النظر عن إطلاق الجزاء، أما مع الالتفات إلى إطلاق الجزاء فقلنا إن المتعين للسقوط هو إطلاق الجزاء.

وبالتالى يثبت لـدينا من خلال مجموع الـدليلين هـذا المقـدار من المفهوم وهو إن لم يختف الجـدار ولم يختف الأذان فلا يجب القصر، حتى إن خفى الأهل أو لم يختف الأهل.

هذا كله بناء على الوجه الأول لدعوى الانصراف.

أما على الوجه الثانى لـدعوى الانصـراف (وكان على أساس ادعاء أن العرف ينصـرف ذهنه هكـذا، عنـدما يطلق اللفظ الموضوع للجـامع وللكلى، وتحته مصـاديق وأفراد كثيره، ينصـرف هـذا اللفـظ فى أذهان الناس عاده إلى أكمل أفراد الجامع والكلى). فإن لفظ الإنسان إذا أطلق بصوره مطلقه، يقال بأنه ينصرف إلى أكمل أفراد الإنسان. هنا أيضاً الشرط فى القضيه الشرطيه، أداه الشرط الداله على اللزوم بالدلاله الوضـعيه، فإن اللزوم له أفراد كثيره. اللزوم العلى، واللزوم غير العلى، واللزوم العلى الانحصارى، واللزوم العلى غير الانحصارى. وأكمل أفراد اللزوم هو اللزوم العلى الانحصارى. هذا وجه آخر.

والكلام على هـذا الوجه هو نفس الكلام المتقـدم فى الوجه الأول، لكن مع فارق واحد بينهما وهو أنه متى قلنا بسـقوط المفهوم نهائياً (على الوجه الأول)، قـد لا نقول بسـقوط المفهوم على هـذا الوجه الثانى. وذلك لأن النكته فى انصـراف الشـرط إلى الفرد الأكمل بناء على الوجه السابق الفلسـفى كانت عباره فى الوجه الأول الفلسـفى أن هـذا الفرد الناقص له حد عدمى، فإذا ثبت هذا الحد العدمى بدليل، وعلمنا من خلال ذاك الدليل أن المراد الجدى للمولى من الشـرط هو الفرد غير الأكمل، كما هو الحال فى ((إن خفى الأذان فقصـر))، فهـذا إن لم يكن يرافقه الـدليل الثـانى (إن خفى الجـدار فقصـر) ، فكـان إطلاقه ينصـرف إلى الفرد الأكمل، أى: مراد المولى من ((إن خفى الأذان فقصر)) هو أن خفاء الأذان أكمل أفراد اللزوم، وهو عله منحصره، ليس مراده من اللزوم هنا الفرد غير الأكمل (أى العله غير المنحصره) لأن هذا الفرد له حد عدمى، وهذا الحد لم يبين من قبل المولى.

لكن بعد أن أتى الدليل الثانى (قد ذكر الدليل الثانى القيدَ)، فخفاء الأذان ثبت أنه ليس عله منحصره وليس هو الفرد الأكمل. فإذا بين هذا الحد العدمى بدليل، فقد انتفى إطلاق الشرط وانصرافه إلى الفرد الأكمل، فينتفى المفهوم ويسقط نهائياً. هذا بناء على الوجه الأول.

أما بناء على الوجه الثانى الذى يدعى انصراف الشرط عرفاً إلى أكمل الأفراد (وليس بالبيان الفلسفى القائل بأن له حد عدمى حتى يأتى ما قلناه)، فقد يدعى مدع حينئذ أن اللفظ الموضوع للجامع والطبيعى ينصرف فى أذان الناس عند إطلاقه إلى الأكمل فالأكمل من الأفراد. فهنا نحن غير مقيدين بذاك البيان الفلسفى. لطالما أن القضيه عرفيه فقد يدعى مدع أن العرف هكذا يفهم. وإذا لم ينصرف اللفظ إلى أكمل الأفراد لعذر ومانع، فينصرف اللفظ إلى (فالأكمل، أى: إلى) الفرد الثانى الذى يتلوه فى الكمال. وإذا لم ينصرف اللفظ إلى الفرد الثانى فينصرف إلى الفرد الثالث، وهكذا فلا ينتفى الانصراف بالمره.

حينئذ هنا سوف لا ينتفى إطلاق الشرط بالمره، بل يبقى. وهذا ما سنبينه بمزيد توضيح فى الغد.

التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فى دليلين بحث الاصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فى دليلين

قلنا إنه بناء على الوجه الثانى لانصراف الشرط إلى الفرد الأكمل وهو الوجه الذى كان يقول إن هذا الانصراف أمر عرفى، والعرف يفهم دائماً من اللفظ الذى وضع للكلى (والذى له مصاديق عديده) أكمل الأفراد. وبناء على هذا الوجه فى الانصراف قد يدعى صاحب هذا الوجه أن هذا الانصراف الذى يحصل فى أذهان العرف، انصراف إلى الأكمل فالأكمل، مثل مسأله التقليد. وحينئذ يمكنه أن يقول إن خفاء الأذان شرط وعله لوجوب القصر وهو أكمل أفراد العله، أى: هو عله تامه منحصره، لكن بعد مجيء الدليل الثانى ينصرف اللفظ إلى الأكمل من الدرجه الثانيه. وهنا الشرط فى كل من الدليلين بعد أن لم يمكن أن يراد منه العله المنحصره فى شيء واحد، فلينصرف هذا الشرط إلى عله منحصره فى شيئين، بحيث تكون عله وجوب قصر الصلاه فى شيئين: فى خفاء الأذان وفى خفاء الجدار، أى: لا توجد عله ثالثه لوجوب القصر، وبالتالى يثبت لهذين الدليلين المفهوم بالمقدار الجزئى. أى: إذا لم يختف الأذان ولم يختف الجدار لا ـ يجب القصر؛ لأن كل من الدليلين دل على أن عله وجوب القصر منحصره فى هذين الشيئين؛ لأن انحصار العله فى هذين الشيئين هو الأكمل من الدرجه الثانيه. فلا يسقط المفهوم نهائياً.

ص: ٥٩

هذا تمام الكلام بناء على هذا المبنى القائل بانصراف اللفظ إلى العله التامه المنحصره على نحو الأكمل فالأكمل. وقد عرفنا أن النتيجه (وهى سقوط المفهومين والأخذ بالمنطوقين) على هذا المبنى تختلف عن مبنى المحقق النائينى وعن مبنانا. أجل، لو فرض أن مراد هذا المبنى من الفرد الأكمل الذى ينصرف الشرط إليه – عند الإطلاق – هو العله المنحصره وإن لم تكن عله تامه. أى: جزء عله منحصره، فسوف تختلف النتيجه عما قلناه لحد الآن؛ فلا ـ يتعين المفهومان للسقوط ولا ـ يتعين الأخذ بالمنطوقين.

والنكته فی ذلک أننا حینئذ لا یحصل لدینا العلم والقطع بأن المتکلم لم یرد الفرد الأکمل - الأکمل بمعنی الانحصار - فقد یکون مراده فی کل من الدلیلین هو الفرد الأکمل بمعنی أنه لا عدل له، ولابد منه فی وجوب القصر، ولو بنحو یکون جزءاً لعله منحصره. ومعنی ذلک أن الأکمل (وهو جزء العله المنحصره) هنا هو أمر لا عِدل ولا بدیل له. وهذا الانصراف لا نعلم بکذبه، فقد یکون هذا الانصراف موجوداً فی کلا الدلیلین. أی: کل من خفاء الأذان وخفاء الجدار جزء من العله المنحصره والمجموع عله تامه منحصره. وهذا معناه أن النتیجه وَفق هذا المبنی تکون کالنتیجه فی مبنی المحقق النائینی؛ لأن إطلاق الشرط وانصرافه إلی الفرد الأکمل بهذا المعنی الذی ذکرناه الآن، یکون حاله حال الإطلاق الأوی عند المحقق النائینی، فحیث أن الإطلاق الأوی عند المرزا کان یثبت أن الشرط منحصر ولا عدل له - کما تقدم - کذلک هنا إطلاق الشرط المنصرف إلی الفرد الأکمل بهذا المعنی الأخیر، یثبت أن الشرط لا عِدل له.

وحینئذ کما کان الإطلاق الأوی عند المرزا یتعارض مع الإطلاق الواوی - کما تقدم تفصیله - کذلک هنا إطلاق الشرط المنصرف إلی الفرد الأکمل (بهذا المعنی) یتعارض مع الإطلاق الأحوالی الذی یثبت أن الشرط لیس جزء عله؛ لأنه بعد ورد هذین الدلیلین یستحیل أن یکون کل من الشرطین عله تامه منحصره. أی: بعد ورود دلیلین إما أن یکون الشرطان جزأین لعله تامه منحصره لوجوب القصر (وهذا معناه أن الإطلاق الأحوالی أو قل: الإطلاق الواوی للمنطوقین کاذبان؛ لأن المنطوق کان یقول: إن کل من خفاء الأذان وخفاء الجدار عله تامه مستقله لوجوب القصر).

ص: ۶۰

وإما أن كلا من الشرطين عله تامه مستقله لوجوب القصر، وهذا معناه أن المفهومين كاذبان. فإننا أثبتنا المفهوم – وفق هذا المبنى – بالانصراف إلى الفرد الأكمل (أى: الانصراف إلى الانحصار) ولكنه كاذب. فإنه إما لا يوجد لدينا الانحصار وإما لا توجد لدينا التماميه، ويستحيل جمع الانحصار مع التماميه (أى: إما كل منهما جزء عله منحصره وليستا تامتين، وإما كل منهما عله تامه مستقله ولا انحصار لهما فى شىء واحد). والمفهوم كان يثبت الانحصار فإما أن إطلاق المفهوم ساقط (أى: لا يوجد انحصار) وإما أن المنطوق ساقط (وهو كان يثبت التماميه). فيتعارض الإطلاقان ويتساقطان.

هذا تمام الكلام بناء على هذا المبنى الثالث.

المبنى الرابع: وهو الأخير من المبانى الأربعه التى وعدنا بالكلام على ضوءها. وهو عباره عن المبنى الذى تقدم سابقاً فى التقريب الثالث من تقريبات إثبات مفهوم الشرط (فى العام الماضى). وهو يثبت مفهوم الشرط من خلال القول بأن الجمله الشرطيه تدل وضعاً على أن الشرط عله تامه للجزاء (هذا بالنسبه للتماميه). وهناک إطلاق أحوالى للشرط يدل على أن هذه العليه التامه ثابته للشرط فى كل حالات الشرط. أى: سواء يكون الشرط وحيداً أم يرافقه شىء آخر. أى: حتى فى حاله اجتماع الشرط مع غيره يكون الشرط هو العله التامه للجزاء، لا غير. هذا الإطلاق الأحوالى يثبت لنا المفهوم. أى: إذا كان الشرط فى كل حالاته عله تامه للجزاء حتى لو اجتمع مع غيره، معنى ذلک أن عله الجزاء منحصره بهذا الشرط؛ إذ لو لم يكن عله منحصره (أى: كان هناک شىء آخر غير الشرط عله للجزاء أيضاً ففى فرض اجتماع ذاک الشىء الآخر مع هذا الشرط سوف يتحول كل منهما إلى جزء عله) لكان هذا خلاف الإطلاق الأحوالى المتقدم. إذن، إذا دلت الجمله على أن الشرط عله منحصره للجزاء تدل على المفهوم وأن الجزاء ينتفى بانتفاء علته المنحصره.

ص: ۶۱

هـذا طريق وتقريب كان قد طرح سابقاً لإثبات مفهوم الشـرط، وقد ناقشـناه فيما سـبق ولا نريد الآن مناقشـته. بل نريد أن نرى أنه بناء على هذا التقريب لإثبات مفهوم الشرط ما هى النتيجه؟

الجواب: بنـاء على هـذا المبنى تكون النتيجه تعين الأخـذ بـالمنطوقين فى الـدليلين ورفع اليـد عن إطلاق المفهومين فى الـدليلين (كـالنتيجه التى وصـلنا إليهـا بنـاء على المبنى السـابق) وذلـك لأننـا نعلم قطعـاً بـأن المفهوم (على كل تقـدير) ساقط فى كل من الـدليلين؛ لأـنه بعـد أن ورد هـذان الـدليلان نعلم جزمـاً بأن كلا من الشـرطين المـذكورين فى هـذين الـدليلين لا يكون فى حال اجتمـاعه مع الشـرط الآـخر عله تـامه لوجوب القصـر. يعنى: إذا اجتمع خفـاء الأذان مع خفاء الجـدار (أى: بَعُـد المسافر عن بلـده بمقـدار اختفى عنه أذان البلد وجداره) فنحن نعلم قطعاً أن خفاء الأذان ليس عله تامه لوجوب القصـر كما أن خفاء الجدار أيضـاً ليس عله تـامه للوجوب؛ لاسـتحاله اجتمـاع عليتين تامتين على معلول واحـد. إذن، فتكون العله مركبه منهما. فإما أن خفاء الأذان أساسـاً وبـالكليه جزء عله، وإمـا لأـنه فى خصوص حـال اجتمـاعه مع خفـاء الأـذان أصـبح جزء عله. فعلى أى حـال فهو فى حال اجتمـاعه مـع خفـاء الجـدار جزء عله. فسـقط الإطلاـق الأـحوالى الـذى كـان يثبت المفهوم ويقول: إن الشـرط عله تـامه فى كل الحالات؛ فقد رأينا أنه ليس عله تامه فى هذه الحاله. وهذا معناه أن خفاء أحد الدليلين كاف لوجوب القصر.

وإن شـئتم قلتم: إن إطلاق المنطوق فى المقام يثبت العليه التامه، وإطلاق المفهوم (الأحوالى) يثبت أن هـذه العليه التامه موجوده فى جميع الحالاـت، فإطلاق المنطوق يحقق موضوع الإطلاق فى المفهوم. فإذا علمنا إجمالاً أن أحـد الـدليلين كاذب (لاسـتحاله اجتماع علتين تامتين على معلول واحد) فمعناه أننا علمنا تفصيلاً بأن إطلاق المفهوم ساقط؛ لأنه إما أن إطلاق المفهوم كاذب من أساسه، وإما أنه ليس كاذباً ولكن موضوعه هو إطلاق المنطوق وموضوعه كاذب. فإما هو كاذب وإما موضوعه كاذب، فبالنتيجه هو كاذب.

ص: ٦٢

فإذن، انحل العلم الإجمالی إلی علم تفصیلی بأن المفهوم ساقط وعندنا شک بدوی فی إطلاق المنطوق فنتمسک بأصاله الإطلاق ونثبت إطلاق المفهوم فی کل من الدلیلین. والنتیجه أن کلًّا من الشرطین عله تامه فی حد ذاته، لکن عند اجتماعه مع الشرط الآخر یصبح جزء عله.

التنبیه الثامن: تعدد الشــرط واتحاد الجزاء/ التنبیه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حیث تداخل الأسباب والمسببات بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الشرط / تنبیهات مفهوم الشرط / التنبیه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء/ التنبیه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حیث تداخل الأسباب والمسببات

قلنا إنه بناء علی المبنی الرابع المتقدم أمس یتعین فی المقام القول بأن المفهومین یسقطان ونأخذ بالمنطوقین، کما شرحنا ذلک بالأمس.

النقطه التی یجب التذکیر بها الیوم هی أن المفهوم فی کل من الدلیلین وإن رفعنا الید عن إطلاقه ولکن المفهوم لا ینتهی نهائیاً بناء علی هذا المبنی، وإنما ینتفی بمقدار الشرط الآخر المذکور فی الدلیل الآخر؛ وذلک لأن المفهوم علی هذا المبنی الرابع لم یثبت بالوضع وإنما ثبت بالإطلاق الأحوالی - کما شرحنا بالأمس -. فإن الإطلاق الأحوالی یسقط (أی: یتقیّد هذا الإطلاق بمقدار وجود مقیِّد) بعد أن تعارض الإطلاقان فی ما إذا ورد دلیلان أحدهما یقول: «إن خفی الأذان فقصر» والآخر یقول: «إن خفی الجدار فقصر»، فإن الإطلاق الأحوالی فی الدلیل الأول (الأذان) یتقیّد بمقدار وجود المقیِّد، وهو الشرط المذکور فی الدلیل الثانی. وکذلک بالعکس.

فیصبح مفاد کل من الدلیلین بعد سقوط إطلاقه الأحوالی وبعد تقیّده هو أن الشرط المذکور فی هذا الدلیل عله تامه لوجوب القصر فی کل الأحوال إلا حاله واحده وهی حاله وجود الشرط الآخر.

ص: ۶۳

وأیضاً یجب أن ننتبه إلی أنه بناء علی هذا المبنی لا تختلف النتیجه بین فرض قطع النظر عن إطلاق الجزاء (والذی یدل علی أن المعلَّق سنخ الحکم، لا شخصه. أی: لا یتعدد الحکم بتعدد الشرط) وبین ما إذا أخذناه بعین الاعتبار، وذلک فیما إذا تعدد الحکم بتعدد الشرط، وإن لا ینطبق هذا علی مثال القصر، بل ینطبق علی ما إذا احتملنا تعدد الوجوب بتعدد الشرط، کما لو کان یجب علی المکلف وجوب واحد للقصر بخفاء الأذان وکان یثبت علیه أیضاً وجوبان للقصر فیما إذا اختفی الجدار مع خفاء الأذان.

والخلاصه أن النتیجه هی رفع الید عن الإطلاق (الأحوالی) الذی یثبت المفهوم مع التحفّظ علی إطلاق المنطوق (الدال علی أن الشرط عله تامه للجزاء)؛ لأنه حتی بعد أخذ إطلاق الجزاء بعین الاعتبار سوف یکون التعارض بین الإطلاق الأحوالی الذی یثبت المفهوم وبین إطلاق الجزاء. وأما إطلاق المنطوق فهو خارج عن المعارضه؛ لأن الأمر وإن کان یدور بدواً حول رفع الید عن

أحد هذه الإطلاقات الثلاثه:

رفع اليد عن إطلاق المنطوق (الذى يثبت موضوع الإطلاق الأحوالى). رفع اليد عن الإطلاق الأحوالى (الذى يثبت المفهوم). رفع اليد عن إطلاق الجزاء (الدال على أن المعلق على الشرط سنخ الحكم).

وإذا كان دور الإطلاق الأحوالى بعد إطلاق المنطوق، فلا داعى لرفع اليد عن إطلاق المنطوق، ويكفى أن نرفع اليد عن الإطلاق الأحوالى؛ لأن الأخير ساقط على كل حال، حيث أنه إما موضوعه منتف (أى: انتفاء إطلاق المنطوق) وإما هو غير موجود.

إذن، يمكننا أن نتحفظ على إطلاق المنطوق فى كل من الدليلين ونقول: كل من الشرطين عله تامه للجزاء؛ لأننا لا نعلم بكذب هذا الإطلاق. ولكن نعلم إجمالاً بأن كلًا من الشرطين إما أن عليته التامه ليست ثابته له فى كل الحالات حتى فى حاله اجتماعه مع الشرط الآخر، ومعنى ذلك كذب الإطلاق الأحوالى الذى كان يقول بأن العليه التامه ثابته فى كل الحالات. وإما أن عليته التامه للجزاء ثابته فى كل الحالات لكن الجزاء المعلَّق على هذه العله ليس سنخ الحكم، بل شخص الحكم، وهذا معناه أن إطلاق الجزاء كاذب.

ص: ۶۴

وبعباره أخرى أننا نحتمل أن يكون الحكم متعـدداً كما نحتمل أن يكون الحكم واحداً. إذن، إما أن الحكم واحد (وجوب قصـر واحـد) وهـذا معنـاه عـدم ثبوت عليه خفـاء الأذان لوجوب القصـر فى كل الحالات حتى فى حال اجتماعه مع خفاء الجـدار؛ لأنه يتحـول حينئـذ إلى جزء عله (لاسـتحاله اجتمـاع علـتين تـامتين على معلول واحـد)، وعـدم ثبوت العليه التـامه تكـذيب للإطلاـق الأحوالى. إذن، فلم يكن الإطلاق الأحوالى كاذباً وإنما تقيَّدَ. وإما أن الحكم متعدد ولدينا وجوبان للقصـر، وهذا معناه أن الجزاء المعلَّق على الشرط ليس عباره عن سنخ الحكم وكلى الوجوب، وإنما عباره عن حصه من وجوب القصر.

إذن، فإمـا الإطلاـق الأـحوالى كاذب وإما الإطلاق فى الجزاء كاذب، فيتعارضان فنقيّـدهما بمقـدار هـذا الشـرط، لا أكثر. أى: لا يُتوهم أن رفع اليد عن إطلاق الجزاء ينتج أن المعلَّق على الشـرط شـخص الحكم، بل سـنخ الحكم إلا الحكم الناشئ من الشرط الآخر.

هذا تمام الكلام فى هذا التنبيه الثامن.

التنبيه التاسع

إذا تعـدد الشـرط واتحـد الجزاء فى دليلين واجتمع فيهمـا الشـرطان من حيث اقتضائهما تـداخل الجعل وعـدمه وتـداخل الامتثال وعدمه

إذا تعـدد الشـرط واتحـد الجزاء فى دليلين منفصـلين (أو أكثر من دليلين)، واجتمع هـذان الشـرطان فى مورد واحد. مثلا قال فى دليل: «إن جاء زيـد فأكرمه» وقال فى دليل آخر: «إن قرأ زيد القرآن فأكرمه»، وفرضـنا أن الشـرطين تحققا معا، بأن جاء زيد وقرأ القرآن. فهذان الدليلان يختلف الشرط فيهما، فإن الشرط فى الأول مجىء زيد وفى الثانى قراءته للقرآن، لكن الجزاء واحد. فهل يثبت على المكلـف وجوبـان؟ وجـوب إكرام زيـد لمجيئه، ووجـوب آخر لإـكرامه حيث قرأ القرآن، وعليه فهـل أنهمـا يمتثلاـن بامتثال واحد أو أن كل منهما يمتثلان بامتثال واحد؟ أم يثبت حكم واحد للإكرام؟

وهذا يتصور على نحوين:

النحو الأول: ما يسمى بتداخل الأسباب وكان سيدنا الأستاذ الشهيد يستحسن أن يسميه بالتداخل فى الجعل. وهو أن نفترض أن كلاً من الشرطين (المجىء والقراءه) سبب مستقل للجزاء (لوجوب الإكرام)، لكن هذين السببين إذا اجتمعا معاً فهما يحققان حكماً واحداً ويولّدان وجوباً واحداً.

النحو الثانى: ما يسمى بتداخل المسببات وكان سيدنا الأستاذ الشهيد رضوان الله عليه يستحسن أن يسميه بالتداخل فى الامتثال. وهو أن نفترض أن كلًّا من الشرطين سبب مستقل للحكم، لكن يكفى فى امتثالهما الإتيانُ بفرد واحد من الطبيعه.

سؤال: وهو أنه ما هو الفرق بين هذا البحث وبين بحثنا السابق؟ فإننا درسنا فى التنبيه السابق تعدد الشرط واتحاد الجزاء فى دليلين منفصلين!

الجواب: البحثان متشابهان فإن البحث يدور فى كليهما حول ما إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء، لكن الفرق بينهما واضح، حيث كنا نبحث – فى التنبيه السابق – عن موضوع وجوب القصر، أى: ما هو السبب الحقيقى للجزاء؟ هل هو كل من خفاء الأذان وخفاء الجدار مستقلًا (أى: يكفى أحدهما لثبوت الحكم) أو لابد من اجتماعهما (فإن إطلاق المنطوق كان يقتضى أن يكون كل واحد منهما مستقلًا هو السبب الحقيقى للحكم، بينما إطلاق المفهوم فى كل منهما كان يقتضى أن يكون مجموعهما هو السبب الحقيقى للحكم). ولكن فى المقام يدور البحث عن تداخل الشرطين بعد الفراغ عن أن كلًّا منهما سبب مستقل.

التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات

ص: ۶۶

بعد أن بيّنا الفرق بين التنبيه الثامن والتاسع، حيث قلنا إن الأول كان يدور حول أن كلًّ من الشرطين هل هو سبب مستقل للحكم المذكور فى الجزاء أو أن مجموعهما سبب للحكم. إطلاق المنطوق كان يقول بأن كلا منهما سبب مستقل وإطلاق المفهوم كان يقول بأن مجموعهما سبب مستقل، فكانا يتعارضان بالشرح المتقدم. أما البحث الحالى فى هذا التنبيه يدور حول ما إذا كان هذان الشرطان بعد الفراق عن أن كلًا منهما سبب مستقل للحكم وثبوت أن كلًّا من الشرطين سبب مستقل للحكم يدور البحث هنا حول تداخل هذين السببين وعدم تداخلهما.

أما صوره التعارض فى التنبيه الحالى فهى على شكلين:

١– الصوره البدائيه للتعارض، وهى التى سنطرحها الآن.

٢– الصوره المعمقه للتعارض، وهى التى سوف تظهر من خلال البحث.

أمـا الصوره البـدائيه فهى عبـاره عن تعارض ظهور الشـرط مع ظهور الجزاء. فإن الشـرط ظاهر فى أن له تأثيراً مسـتقلاً فى الجزاء. فعندما نقول: «إن جاء زيد فأكرمه» ظاهر فى أن الشـرط (المجىء) مؤثر مسـتقل فى وجوب إكرام زيد، وهذا ظهور ثابت للشـرط فى كل من الـدليلين (المجىء والقراءه). فلو لاحظنا هـذا الظهور الثابت فى كل من الـدليلين فهو يقتضـى عـدم التداخل. والجزاء (أكرمه) فى كـل من الـدليلين ظـاهر فى إطلاـق المـاده، أى: طبيعى الإـكرام، لاـ حصه خاصه من الإكرام. وهـذا الظهور يقتضـى التداخل فى توليد وجوب واحد للإكرام؛ لأن الإكرام مطلق ولا يجتمع عليه وجوبان؛ لاستحاله اجتماع المثلين. وسنصل بالتدريج إلى الصوره الأعمق للتعارض.

وقد ذكر المحقق الخراسانى(١) (٢) (٣) (۴) (۵) (۶) (٧) (٨)

(١٠) فى المقام كلاماً قال فيه: إن البحث الحالى مبتنٍ على أن نختار فى البحث السابق أن كلاًّ من الشرطين سبب مستقل للحكم، وحينئـذ يـأتى السؤال بأنهمـا هـل يولـدان حكمـاً واحـداً أم يولـدان حكمين؟ أما لو اخترنا فى ذاك البحث السابق العكسَ، أى: اخترنا أن كلاً من الشـرطين جزء عله وليس عله تامه، فينتفى موضوع البحث الحالى؛ لأنه لا يوجـد لـدينا شـرطان كى نبحث عن تداخلهما أو عدم تداخلهما؛ لأننا افترضـنا أن كل من الشـرطين جزء عله، فلدينا سبب واحد وهو عباره عن مجموع الشرطين، ولا كلام فى السبب الواحد، فالسبب الواحد يولّد حكماً واحداً، لا غير.

وهـذا الكلام صـحيح إلاـ أنه ربمـا يفهم منه الطوليه بين البحثين. أى: يجب أن يـدرس الـدارس ذاك البحث ثم يأتى إلى هـذا البحث. وإنما يريـد أن يقول بأن على الباحث لهـذا البحث أن يختار ذاك المبنى فى البحث السابق. أما أن هـذا البحث فى طول ذاك البحث فليس كلامه ظاهراً فى الطوليه.

ولكى يتضـح لنا عـدم الطوليه بينهما بمعنى أنه لابـد للأصولى من أن يدرس ذاك البحث أولاً ثم بعد ذلك يدرس هذا البحث، ينبغى أن نلتف إلى نكتتين:

النكتـه الأـولى: هى أن النسـبه بيـن هـذا البحـث والبحث السـابق هى العمـوم والخصـوص من وجه. فعنـدنا مـاده الاـفتراق ومـاده الاجتماع، ندرسهما كالتالى:

أما ماده افتراق البحث الحالى فنذكرها فى أربعه موارد:

المـورد الأـول: مـا لـو أنكرنـا مفهـوم الشـرط أساسـاً فلاـ يبقى موضـوع للبحث السـابق، حيث أنه كـان مبتنيـاً على القول بمفهوم الشرط(١١) (١٢)

) كى يتعارض إطلاق المفهوم مع إطلاق المنطوق.

المورد الثـانى: مـا إن اعترفنـا بمفهوم الشـرط مبـدئياً لكن لم تتم شـروط مفهوم الشـرط فى موردٍ مَّا؛ فمن شـروط المفهوم أن لا تكون للكلام قرينه تدل على أن المتكلم لم يقصد المفهوم.

المورد الثـالث: ما إن علمنا خارجاً (لا من خلال قرينه فى الكلام) بأن هـذا الكلام لا مفهوم له والمتكلم لم يقصـد المفهوم. كما إذا قـال: «إن نمت فتوضـأ» وقـال فى دليـل آخر: «إن بلت فتوضـأ»، فإننـا نقطع بأنه لا مفهوم لكل من الكلامين، لا لأن الشـرط لا مفهوم له كليةً، لكن فى خصوص هذا الكلام عندنا ضروره فقهيه قائمه على أن موجبات الوضوء غير منحصره بالبول والنوم.

المورد الرابع: ما إن كانت القضيتان الواردتان فى هذين الدليلين المنفصلين من القضايا الحمليه، لا الشرطيه. مثلًا ورد دليل يقول: «ارتماس الصائم فى الماء يوجب الكفاره» وورد دليل آخر يقول: «جماع الصائم يوجب الكفاره». فلا مجال للبحث السابق فى مثل هذا المورد، فإن البحث السابق كان يدور رحاه حول القضيه الشرطيه التى لها مفهوم، وهنا لا قضيه شرطيه حتى يثبت لها مفهوم.

أما ماده افتراق البحث السابق وهى عباره الموارد التى لا يعقل فيها تعدد الحكم فيكون مجالها البحث السابق، لا البحث الحالى. فالبحث الحالى ليس له مجال فى مثل خفاء الأذان والجدار؛ لأن التداخل واضح فيه؛ إذ من الواضح أنه إن اجتمعا على المسافر معاً لا ـ يوجب عليه وجوبان لتقصير تلك الصلاه التى كان يصليها تامهً، ولا تتكرر مرتين. بينما له مجال فى البحث السابق كما بحثناه، بأنه هل كل منهما سبب مستقل لوجوب القصر أو مجموعهما سبب له.

وأما ماده اجتماع البحثين (أى: المورد الذى فيه مجال لكلا البحثين) عباره عما إذا قلنا بمفهوم الشرط وكان للدليلين مفهوم وأمكن تعدد الحكم. ومثاله ما تقدم فى بدايه بحث اليوم (المجىء والقراءه). فالبحث السابق له مجال لأنه يدرس بأن موضوع وجوب الإـكرام هل هو عباره عن كل من الشرطين مستقلًا؟ أو أن مجموعهما سبب وكل منهما جزء عله؟ المفهوم يثبت الأول والمنطوق يثبت الثانى. فيتعارضان فيكون للبحث السابق مجال. والبحث الحالى له مجال لأنه إن ثبت أن كلا من الشرطين سبب مستقل فهل أن هذين السببين إن اجتمعا على المكلف يولِّدان وجوباً واحداً للإكرام – أى: يتداخلان – أو لا يولِّدان وجوبين؟

هذا تمام الكلام فى النكته الأولى.

ص: ۶۹

التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات

قلنا إن البحث الحالی یختلف عن البحث السابق وبینا هذا الاختلاف والفرق وذکرنا أیضاً أنه لا طولیه بین البحثین وقلنا إنه لکی یتضح عدم الطولیه ینبغی الالتفات إلی نکتتین:

النکته الأولی ما ذکرناه فی الدرس السابق، وهو أن النسبه بین البحثین العموم والخصوص من وجه، وقد شرحنا ذلک.

والنکته الثانیه هی أنه فی ماده الاجتماع، عندما یجتمع البحثان فی مورد، وقد ذکرنا هذا المورد فی الدرس السابق، حینئذ لا یکون البحث الحالی فی طول البحث السابق، بل أن الطولیه بمعنی أن أحد البحثین مبنی علی بعض المبانی فی البحث الآخر، الطولیه بهذا المعنی ثابته من کلا الطرفین، ولیست من طرف واحد. یعنی: البحث الحالی مبتن علی بعض مبانی البحث السابق، وکذلک البحث السابق مبتن علی بعض مبانی البحث الحالی، کما ینتفی البحث الحالی فی هذا التنبیه إذا بنینا علی بعض المبانی فی البحث السابق، کذلک العکس، ینتفی البحث السابق إذا بنینا علی بعض المبانی فی بحثنا الحالی.

مثلاـ لو اخترنا فی البحث السابق أن کلا من الشرطین جزء العله للحکم، أی: قدمنا إطلاق المفهومین وقیدنا إطلاق المنطوقین، فإن الأخیر کان یقتضی أن کل من الشرطین سبب مستقل وعله تامه، فإذا بنینا فی البحث السابق علی هذا المبنی واخترنا هذا الطریق فسوف ینتفی هذا البحث فی هذا التنبیه الحالی. فإذا کان هناک سبب آخر للحکم مرکب من جزئین، فلا معنی للسبب الواحد أن نبحث عن أنه هل یتداخل أو لا یتداخل؟ فلا معنی للتداخل أساساً.

ص: ٧٠

فالبحث الحالی مبتن علی أن نقدم إطلاق المنطوقین، وبالعکس. أی: لو اخترنا فی البحث الحالی حیث قلنا إنه یتعارض ظهور الشرط مع ظهور الجزاء، ظهور الشرط یقتضی عدم التداخل، وظهور الجزاء یقتضی التداخل. لو رفعنا الید عن إطلاق الماده فی الجزاء وقیدنا هذا الإطلاق، فسوف ینتفی البحث السابق، فهذا التعارض سوف لاـ یبقی له مجال (إذا قیدنا إطلاق الماده فی الجزاء)، فمعنی ذلک أن حصه خاصه من الماده (إکرام) تجب بسبب هذا الشرط (مجیء زید)، فحصه خاصه من الإکرام تثبت بمجیء زید، وحصه خاصه من الإکرام تثبت وتجب بقراءه زید القرآن، هکذا یصبح منطوق الدلیلین، ولیس طبیعی الإکرام، بل حصه من الإکرام. والمفهوم هو انتفاء هذه الحصه بانتفاء هذا الشرط، وتنتفی تلک الحصه بانتفاء قراءه القرآن. فلا تعارض أساساً بین المفهوم والمنطوق. المفهوم یقول: بانتفاء المجیء تنتفی حصه خاصه من الإکرام، ومنطوق ذاک یقول: بانتفاء قراءه القرآن تنتفی الحصه الأخری من الإکرام. فلا یبقی مجال للبحث السابق.

إذن اتضح أن الطولیه ثابته من کلاـ الطرفین. ومن هنا ینفتح باب للبحث وهو هل الفقیه علیه أن یبدأ بالبحث السابق؟ أم یجب علیه أن یبدأ بهذا البحث الحالی؟ فإن النتیجه قد تختلف إذا بدأ بذاک البحث عما إذا فتح بهذا البحث.

مثلا إذا بدنا بذاك البحث فقد يختار الفقيه أن كلا من الشرطين جزء العله للحكم، ومجموعهما سبب واحد، وحينئذ حينما يصل إلى هـذا البحث فى هـذا التنبيه لا يجـد مجالاً لهذا البحث. لأنه لا يجد سـببين مسـتقلين للحكم هنا حتى يبحث عن تداخلهما أو عـدم تـداخلهما، بل يجـد سـببا واحداً. والعله الواحده تولِّد حكماً واحداً. وبالتالى يفتى هذا الفقيه بأنه لا يثبت على هذا المكلف إلا حكم ووجوب واحد. هذا إن بدنا بذاك البحث.

لكن إذا بـدأ الفقيه بهـذا البحث فقـد يختار فى هـذا البحث (التعارض فيه بين ظهور الشـرط وظهور الجزاء) رفع اليـد عن إطلاق الجزاء (تقييد الماده)، وهذا معناه أنه تجب بسـبب كل من الشرطين حصهٌ خاصه من طبيعى الإكرام. غير الحصه التى تجب بسبب قراءه القرآن. وحينئـذ إذا اختار هـذا، فحينما يصل إلى ذاك البحث لا يجد مجالاً له؛ لأن البناء هناك كان على تعارض المفهوم والمنطوق، ولا تعارض بينهما (فإن منطوق «إن جاء زيـد فأكرمه» هو ثبوت وجوب الإكرام عنـد مجىء زيد، ومفهوم «إن قرأ زيد القرآن فـأكرمه» هو انتفـاء وجوب حصه من الإـكرام). فلاـ تعـارض بين ثبوت وجوب حصه من الإكرام بالمجىء وانتفاء وجوب حصه من الإـكرام بانتفاء قراءه القرآن. فيفتى الفقيه بأن إذا اجتمع المجىء مع قراءه القرآن يثبت على المكلف وجوبان. فرأينا أن النتيجه تختلف فيما إذا بدأ بذاك البحث عما إذا بدأ بهذا البحث. فماذا يصـنع؟ فهل يمارس الفقيه البحثين فى عرض واحد معاً؟ أم يقـدم أحـدهما على الآخر؟ أو يخيّر فى البـدء بأيهما شاء؟ أو يقال رأساً بعـدم وجود بحثين وإنما عندنا بحث واحد يتطرق له الفقيه؟ كل هذا لا سبيل إليه وذلك كالتالى:

أما الأول: أن نقول يمارس البحثين معاً فى عرض واحد، فقد قلنا إن البحثين فى طول الآخر وليس فى عرض الآخر. أى: حل كل من التعارضين يؤثر على حل التعارض الآخر.

وأما الثانى: أنه يبدأ بأحدهما معيناً دون الآخر، فهذا ترجيح بلا مرجح.

وأما الثالث: وهو أن يكون مخيَّراً، فغير معقول أيضاً؛ لما قلنا بأن النتيجه تختلف إذا بدأ بهذا دون ذاك.

وأما الرابع: بأن نقول إن البحثين – أساساً – بحث واحـد، وإن التعارضـين متحـدان فى تعارض واحـد رباعى الأطراف، فلا يوجد عنـدنا تعارضان حتى يقال بأيهما يبـدأ الفقيه؟ بل هناك تعارض واحـد بين أربعه أطراف هى: إطلاق المنطوق وإطلاق المفهوم وظهور الشـرط وظهور الجزاء. وهـذا الكلام أيضاً غير صـحيح، وذلك لأنه ليس عنـدنا تعارض واحـد ذو أربعه أطراف؛ لأن آيه وحده التعارض وعلامتها هى أنه إذا رفعنا اليد عن أحد هذه الأمور يسلم الباقى.

هنـا إذا رفعنـا اليـد عن إطلاـق المنطوق (الـذى كان يقتضـى بأن كل من الشـرطين عله تامه مسـتقله) فيرتفع التعارض بين ظهور الشرط (يقتضى عدم التداخل) وظهور الجزاء (يقتضى التداخل)، ولكن السبب الواحد لا قابليه فيه للتداخل وعدم التداخل.

فالتعارض بين ظهور الشـرط وظهور الجزاء وإن كان يرتفع برفع اليـد عن إطلاق المنطوق، لكن هـذا التعارض لا يرتفع برفع اليد عن إطلاق المفهوم، أى: قدمنا إطلاق المنطوق (هذا الشرط سبب مستقل وذاك الشرط أيضاً سبب مستقل) على إطلاق المفهوم وقلنا بأن كل الشرطين سبب مستقل، حينئذ نرى أن التعارض بين ظهور الشرط وظهور الجزاء باق.

أو مثلاًـ أنكرنـا المفهـوم، ولم نقـدم إطلاـق المفهـوم على إطلاـق المفهـوم، وأساسـاً كنـا من منكرى مفهوم الشـرط، فلاـ يرتفع التعارض بين ظهور الشـرط وظهور الجزاء كما قلنا سابقاً، مع ذلك الشـرط ظاهر فى أنه مؤثِّر مسـتقل يولِّد حكماً مستقلاً والجزاء ظـاهر فى أن الطبيعى هو المعلق على الشـرط، والطبيعى لا يمكن أن يكون له مولـدان. فيبقى التعارض بين ظهور الشـرط وظهور الجزاء، حتى لو رفعنا اليد عن إطلاق المفهوم وقدمنا إطلاق المنطوق.

هذا معناه إذن، ليس التعارض تعارضاً واحداً، فلو كان التعارض واحداً فبرفع اليد عن أحد هذه الأربعه ينحل التعارض. بينما ليس هكذا فقد رأينا أنه حتى لو رفعنا اليد مثلا عن إطلاق المفهوم وقدمنا إطلاق المنطوق سوف نجد أن التعارض بين ظهور الشـرط وظهـور الجزاء بـاق. وهـذا معنـاه أنه يوجـد تعـارض بين ظهـور الشـرط وظهور الجزاء وأيضـاً يوجـد تعـارض آخر بين المنطوق والمفهوم. أى: تعارضين وليس تعارضاً واحداً.

كـذلك العكس، يعنى: التعـارض بين إطلاق المنطوق (الـذى يقتضـى كون كل من الشـرطين سـبباً مسـتقلاً) مع إطلاق المفهوم (الـذى يقتضـى كون كل من الشـرطين جزء السـبب)، وإن كان يرتفع هـذا التعارض فيما إذا رفعنا اليـد عن ظهور الجزاء (الـذى يقتضـى التـداخل) وقيـدنا إطلاق الماده وقلنا: إن حصه من الإكرام تجب بسـبب المجىء وحصه أخرى من الإكرام تجب بسـبب قراءه القرآن، أى: رفعنا اليد عن ظهور الجزاء، فحينئذ لا يبقى تعارض بين إطلاق المنطوق وإطلاق المفهوم، لأن المنطوق يصبح عبـاره عن أنه يجب حصه من الإـكرام بـالمجىء وينتفى وجوبهـا بانتفـاء المجىء، وتجب حصه أخرى من الإكرام بقراءه القرآن وينتفى وجوبها بانتفاء قراءه القرآن. فلا تعارض بين المفهوم والمنطوق.

ص: ٧٣

لكن هـذا التعـارض بين إطلاـق المنطوق وإطلاـق المفهوم لاـ يرتفع إذا رفعنا اليـد عن ظهور الشـرط (دون ظهور الجزاء) وليس ظهور الجزاء (أى: المـاده مطلقه فى الجزاء، والإـكرام يعنى طبيعى الإـكرام وليس حصه منه) وقلنا بأن السـببين يتـداخلان عنـد ما يجتمعان ويولِّدان وجوباً واحـداً على المكلف، لكن ما دام متعلق هذا الوجوب الواحد عباره عن طبيعى الإكرام (لأننا افترضـنا أن وجوب الإكرام باق) يبقى التعارض بين إطلاق المنطوق وإطلاق المفهوم؛ لأن المنطوق يقول: الشـرطان كل منهما سـبب مستقل لوجوب طبيعى الإكرام، بينما المفهوم يقول: الشرطان كل منهما جزء سبب لوجوب طبيعى الإكرام. فيبقى التعارض على حاله.

إذن لا يوجـد لـدينا تعارض واحـد رباعى الأطراف. وعليه فالسؤال الـذى طرحناه ما زال باقياً. فإن النتيجه قد تختلف عما إذا بدأ بهذا أو بدأ بذاك.

الجواب: هو أن النتيجه وإن كانت تختلف إذا بـدأ بهذا عما إذا بدأ بذاك، إلا أنه مع ذلك لا محذور فى البدء بأيهما، ولا يجب أن يبدأ بالبحث السابق قبل هذا البحث، أو العكس. إذ لا طوليه من طرف واحد بين البحثين بل الطوليه من الطرفين، أى: البحثان بحسب طبيعتهمـا فى عرض واحـد؛ لأـن كـل واحـد منهمـا يعالـج تعارضـاً غير التعـارض الـذى يعالجه البحث الآخر. أى: عنـدنا تعارضان وليس تعارض واحد رباعى الأطراف. لكن كل من التعارضين ثلاثى الأطراف. ولا طوليه بين التعارضين أبداً.

البحث السـابق (فى التنبيه المتقـدم) يعالـج تعارضـاً ثلاـثى الأـطراف وهو تعـارض بين إطلاـق المنطوق وإطلاق المفهوم وظهور الجزاء فى كون الواجب هو الطبيعى. وإنمـا نقول: التعـارض الـذى يتكفل ذاك البحث بعلاجه ثلاثى الأطراف، لأن العلامه التى ذكرناها لوحـده التعارض موجوده، فإن التعارض يرتفع بأكمله بسـبب رفع اليد عن أحد هذه الأطراف الثلاثه. فمثلاً لو رفعنا اليد عن إطلاق المنطوق، أى: قلنا بأن كل من الشـرطين جزء السبب، فلا يبقى التعارض بين إطلاق المفهوم وبين ظهور الجزاء. مادام أصـبح كل من الشـرطين جزء السـبب (أى: مجموع الشـرطين سـبب واحد لوجوب الطبيعى) وظهور الجزاء محفوظ، وبانتفاء هذا السـبب ينتفى وجوب الطبيعى. وكذلك إذا رفعنا اليد عن إطلاق المفهوم، وكذلك إذا رفعنا اليد عن الجزاء. وتكمله البحث إن شاء الله غداً.

ص: ٧۴

التنبیه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حیث تداخل الأسباب والمسببات بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الشرط / تنبیهات مفهوم الشرط / التنبیه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حیث تداخل الأسباب والمسببات

قلنا: إنه لا محذور فی أن یبدأ الفقیه والباحث بأی من البحثین، لا یجب علیه أن یبدأ بالبحث السابق قبل البحث الحالی. وذلک لأنه لا توجد طولیه بینهما بحیث یکون بحثنا الحالی فی طول ذاک البحث. لأننا عرفنا أن الطولیه ثابته من کلا الطرفین بالمعنی الذی ذکرناه بالأمس، وهو أنه کل من البحثین مبنی علی بعض مبانی البحث الآخر. فالبحثان فی عرض بعضهما البعض. والتعارضان عرضیان، وکل من هذین التعارضین ثلاثی الأطراف ولا توجد طولیه بین هذین التعارضین.

وتوضیح ذلک أن البحث السابق فی التنبیه المتقدم یعالج تعارضاً ثلاثی الأطراف، وهو تعارض إطلاق المنطوق وإطلاق المفهوم، وظهور الجزاء فی أن الواجب هو الطبیعی لا الحصه. هذا التعارض تعارض واحد بین هذه الأطراف الثلاثه، وهو التعارض الذی یتکفل البحث السابق لعلاجه وحله، وعلامه کون هذا التعارض ثلاثی الأطراف هو أنه لو رفعنا الید عن أحد هذه الأطراف الثلاثه – أیاً کان – یرتفع التعارض.

فلو رفعنا الید عن إطلاق المنطوق (المقتضی بأن کل من الشرطین سبب تام وعله تامه) وقلنا بأن کل من الشرطین جزء عله، فحینئذ لا یبقی تعارض بین الطرفین الآخرین (إطلاق المفهوم وظهور الجزاء فی الطبیعی)، فیمکننا الأخذ بهما معاً (إطلاق المفهوم وظهور الجزاء). والنتیجه هی أنه یکون مجموع الشرطین سبباً تاماً لوجوب الطبیعی. مثلاً مجموع مجیء زید وقراءه القرآن یکون سبباً تاماً لوجوب طبیعی الإکرام. فکل من الشرطین إذا انتفی ینتفی وجوب طبیعی الإکرام (وهذا هو إطلاق المفهوم).

ص: ۷۵

ولو رفعنا الید عن إطلاق المفهوم المقتضی أن کلًا من الشرطین جزء العله، فبانتفاء کل منهما ینتفی الحکم، وهذا هو إطلاق المفهوم. فلو رفعنا الید عن هذا الإطلاق وقلنا بأن کل من الشرطین سبب مستقل للجزاء فسوف لا یبقی تعارض بین الطرفین الآخرین من الأطراف الثلاث. (أی: لا یبقی تعارض بین إطلاق المنطوق وظهور الجزاء فی أن الواجب هو الطبیعی). بل تکون النتیجه أن کلاً من الشرطین (قراءه القرآن ومجیء زید) سبب مستقل لوجوب طبیعی الإکرام. وبانتفائهما معاً ینتفی وجوب الطبیعی، ولکن بانتفاء أحدهما لا تنتفی الطبیعی. فیرتفع التعارض بینهما.

ولو رفعنا الید عن ظهور الجزاء فی کون الواجب هو الطبیعی (وقلنا بأن الجزاء وجوب حصه خاصه من الإکرام)، أیضاً سوف نری أنه لا یبقی تعارض بین إطلاقی المفهوم والمنطوق، بل یمکننا أن نأخذ بهما معاً، نأخذ بإطلاق المنطوق أی نقول: کل من مجیء زید وقراءته للقرآن سبب مستقل للوجوب، لکن لوجوب حصه من الإکرام، فاحتفظنا بإطلاق المنطوق. وکذلک احتفظنا بإطلاق المفهوم الذی مفاده: إذا انتفی کل من الشرطین ینتفی وجوب تلک الحصه من الإکرام، فإذا انتفی المجیء ینتفی وجوب تلک الحصه من الإکرام التی کان وجوبها مشروطاً بالمجیء، وإذا انتفت قراءه القرآن أیضاً ینتفی وجوب تلک الحصه

من الإكرام المشروطه بقراءه القرآن.

إذن، البحث السابق كان يعالج تعارضاً واحداً بين ظهورات ثلاثه، وهذه الظهورات الثلاثه كانت تتعارض فى تعارض واحد، وعلامه وحده التعارض هى أنه إن رفعنا اليد عن أحد هذه الظهورات الثلاثه سوف لا يبقى تعارض بين الآخرين. وهذا معناه أن التعارض ثلاثى الأطراف. هذا ما كان يعالجه بحثنا السابق.

البحث الحالى أيضاً يعالج تعارضاً واحداً ثلاثى الأطراف، لكن هذا التعارض غير ذاك التعارض، وأطرافه غير تلك الأطراف، وإنما البحث الحالى يعالج تعارضاً بين ظهورات ثلاثه:

۱- ظهور الشرط.

۲- ظهور الجزاء.

۳- إطلاق المنطوق.

فلو ورد: «إن جاء زيد فأكرمه» ودليل آخر يقول: «إن قرأ زيد القرآن فأكرمه»، فنحن نريد فى البحث الحالى أن نعرف لو اجتمع الشرطان معاً فهل يحصل التداخل بين الشرطين؟ أى المجیء والقراءه یتداخلان ويولدان وجوباً واحداً؟ أو يولدان وجوبين اثنين؟

فنحن فى هذا البحث نعالج تعارضاً واحداً. ظهور الشرط (وقد تقدم فى أول هذا التنبيه أن الشرط له ظهور فى أنه هو المؤثر مستقلًا، أى: مجیء زيد هو المؤثر فى وجوب إكرامه) وكذلك الشرط الثانى ظاهر فى أنه مؤثر مستقل. فكل من الدليلين شرطه ظاهر فى أنه مؤثر مستقل. ومعنى ذلك أنه إذا اجتمع الشرطان يولدان وجوباً واحداً على طبيعى الإكرام.

والجزاء ظاهر فى أن الواجب هو طبيعى الإكرام. وهذا الظهور يقتضى عكس الظهور الأول الذى كان يقتضى عدم التداخل، هذا الظهور يقتضى التداخل. إذ من الواضح أن طبيعى الإكرام لا يتعلق به وجوبان، لأنه يصبح من اجتماع المثلين وهو مستحيل.

والطرف الثالث فى هذا التعارض هو إطلاق المنطوق القائل بأن كل من الشرطين سبب تام وليس جزء عله (مجیء زيد عله تامه لوجوب إكرامه وكذلك قراءه القرآن عله تامه لوجوب إكرامه) وإطلاق المنطوق يقتضى أنه إذا اجتمع المجیء مع قراءه القرآن، فلا يمكن اجتماع علتين تامتين، فلا بد وأن يصبح كل منهما جزء عله، وإذا أصبح جزء عله فمجموعهما عله واحده، والعله الواحده تولد معلولاً واحداً، أى: يوجد تداخل.

فهناك تعارض واحد ثلاثى الأطراف بين ظهور الشرط الذى يقتضى عدم التداخل، وظهور الجزاء الذى يقتضى التداخل، وظهور المنطوق (وإطلاقه) الذى يقتضى عدم التداخل.

فلو رفعنا الید عن ظهور الشرط وقلنا بأن الشرطین (المجیء وقراءه القرآن) إذا اجتمعا یتداخلان ویوجدان وجوباً واحداً، فلا یبقى تعارض بین الطرفین الآخرین. ظهور الجزاء محفوظ یعنی طبیعی الجزاء. وإطلاق المنطوق أیضاً محفوظ (وهو کان یقتضی أن یکون کل من الشرطین عله تامه لوجوب طبیعی الإکرام). لکن إذا اجتمعا یولدان وجوباً واحداً. (فانکسر ظهور الشرط فی عدم التداخل).

ولو رفعنا الید عن ظهور الجزاء (والجزاء کان ظاهراً فی أن الواجب هو طبیعی الإکرام لا الحصه) وقلنا: الواجب حصه من الإکرام ولیس طبیعی الإکرام، فلا یبقى تعارض بین ظهور الشرط وبین إطلاق المنطوق. بل تکون النتیجه عباره عن أن کلا من الشرطین (المجیء وقراءه القرآن) اللذین هما سبب مستقل للوجوب، کل منهما یکون مؤثراً على نحو الاستقلال - إذا اجتمعا معاً - فی إیجاد وجوب متعلق بحصه من الإکرام. المجیء وقراءه القرآن إذا اجتمعا المجیء یولد مستقلاً لحصه من الإکرام وکذلک قراءه القرآن تولد حصه مستقله من وجوب الإکرام. فلا تعارض بین ظهور الشرط وبین إطلاق المنطوق.

والمجیء حتى عند اجتماعه مع قراءه القرآن مؤثر مستقل. فإن کل منهما یوجب وجوباً وکل وجوب متعلق بحصه من الإکرام. فلا یبقى تعارض.

وکذلک لو رفعنا الید عن إطلاق المنطوق (الذی کان یقتضی أن یکون کل من الشرطین عله تامه، لا جزء عله) وقلنا بأن کلا منهما جزء عله، ومجموعهما عله تامه للحکم، حینئذ لا یبقى تعارض بین ظهور الشرط وظهور الجزاء. فإن ظهور الشرط کان یقتضی عدم التداخل، وظهور الجزاء کان یقتضی التداخل. وحیث لا یوجد لدینا سببان للحکم فلا موضوع للتداخل، فإن التداخل فرع أن یکون لدینا سببان حتى بعد ذلک نبحث هل یتداخلان أو لا؟ فهذا من السالبه بانتفاء الموضوع. وإنما یوجد سبب واحد لوجوب واحد وهذا الوجوب متعلق بالطبیعی.إذن فالبحث الحالی أیضاً یعالج تعارضاً ثلاثیاً.

فالحاصل أن البحث يقتصر فى ثلاث نقاط:

النقطه الأولى: كل بحث يعالج تعارضاً غير التعارض الذى يبحث عنه البحث الآخر.

النقطه الثانيه: التعارض ثلاثى الأطراف.

النقطه الثالثه: لا طوليه بين التعارضين.

ولندخل فى صلب البحث ونفرض الكلام فى مورد لا إشكال فى أن الأسباب متعدده، أى: كل من الشرطين المذكورين فى هذين الدليلين سبب مستقل للجزاء (وللحكم). بحيث أن قراءه القرآن سبب مستقل لوجوب إكرام زيد، وكذلك مجىء زيد سبب مستقل لوجوب إكرامه. فهل نقول بالتداخل وتوليد وجوب واحد أم لا؟

يجب البحث عن جهات عديده:

الجهه الأولى: مقتضى الأصل العملى (بالنسبه إلى الأسباب وأيضاً بالنسبه إلى المسببات).

هنا تاره نفترض أن الحكم المذكور فى الجزاء حكم وضعى، لا تكليفى. من قبيل ما إذا ورد فى دليل: «إن بلت فتوضأ» وورد فى دليل آخر: «إن نمت فتوضأ» وهذا المكلف اجتمع عليه كلا الأمرين. نام وبال. فنريد أن نعرف يتداخلان أو لا؟

والجزاء هناء حكم وضعى، أى: كون النوم والبول ناقضين للوضوء، هذا حكم وضعى. وكذلك هذا الوجوب وجوب شرطى ووضعى، أى: لكى تصح صلاتك يجب عليك الوضوء. وإلا فليس الوضوء حكماً تكليفياً بحيث أنه لو ترك الوضوء عصى.

فإن كان الشك فى تداخل الأسباب، بمعنى أننا نشك فى أن النوم والبول لو اجتمعا معاً فهل يوجبان حكماً وضعياً واحداً (أى: يتداخلان) أو لا يتداخلان، بل كل منهما يوجب حكماً وضعياً مستقلاً، أى: تداخل المسببات.

الجواب: الأصل العملى يقتضى التداخل، وذلك لأن الأصل العملى هنا عباره عن الاستصحاب. فإنه بعد أن نام ثبت عليه حكم وضعى واحد، ثم بعد ذلك بال، فنشك بعد أن بال هل ثبت عليه حكم وضعى ثان؟ فنجرى الاستصحاب بأنه لا يوجد حكم وضعى آخر بسبب البول. وهذا معناه أن مقتضى الأصل العملى وهو الاستصحاب هو التداخل. هذا بالنسبه إلى تداخل الأسباب.

أما إذا شككنا فی تداخل المسببات بعد العلم بعدم تداخل الأسباب، مثلًا: ورد فی دلیل یقول: «إن اجنبت فاغتسل» وورد فی دلیل آخر: «إن مسست المیت فاغتسل» وهذا المکلف أجنب وأیضاً مس المیت. فهنا من ناحیه الأسباب لا شک لدینا، فإن الأسباب لم تتداخل، فإن مس المیت حدث مستقل یوجب الغسل کما أن الجنابه حدث مستقل یوجب الغسل. فهناک حدثان اجتمعا علی هذا المکلف، ولیس حدیثاً واحداً، وهذا ما نعلم به. وإنما نشک فی أن هذین الحدثین هل یرتفعان بحدث واحد، أی: بغسل واحد؟ أو لا یکتفی الاکتفاء بغسل واحد؟

الجواب: الأمر هنا ینعکس، الأصل العملی یقتضی عدم التداخل. وذلک بنفس الأصل العملی الذی هو الاستصحاب. فلو اغتسل مره یشک فی أن الحدث الثانی أیضاً ارتفع بهذا الغسل أو لا؟ أی: الحکم الوضعی الثانی سقط بهذا الغسل الواحد أو لا؟ قبلًا لم یکن ساقطاً والآن یشک، ومقتضی الاستصحاب عدم سقوط الحدث بهذا الغسل الواحد. وهذا معناه عدم تداخل المسببات.

هذا کله إذا افترضنا أن الحکم وضعی، وأما لو افترضنا أن الحکم تکلیفی فیأتی غداً.

التنبیه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حیث تداخل الأسباب والمسببات بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الشرط / تنبیهات مفهوم الشرط / التنبیه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حیث تداخل الأسباب والمسببات

قلنا إن البحث فی التداخل وعدم التداخل یقع فی جهات ثلاث:

الجهه الأولی: فیما یقتضیه الأصل العملی.

الجهه الثانیه: فی تحریر محل النزاع وتحقیق ما هو داخل فی محل النزاع وما هو خارج منه.

الجهه الثالثه: بیان واقع الحال فی المسأله، هل نقول بالتداخل أو نقول بعدم التداخل.

ص: ۸۰

أما الکلام فی الجهه الأولی: قلنا بالأمس تاره نفترض أن الحکم المفروض فی الجزاء حکم وضعی من قبیل الحدث ومن قبیل وجوب الوضوء الذی هو وجوب شرطی ولیس وجوباً تکلیفیاً، إذا ورد فی دلیل قوله: «إن نمت فتوضأ» وفی دلیل آخر: «إن بلت فتوضأ». فهنا إذا نام وبال معاً هل یتداخل هذان ویوجدان حدثاً واحداً؟ أم لا یتداخلان، بل کل منهما یوجد حدثاً مستقلاً؟ هذا تداخل الأسباب.

وکذلک إذا أوجدا حدثین فهل أن الحدثین یسقطان بوضوء واحد أم أن کل منهما یحتاج إلی وضوء مستقل (هذا تداخل فی المسببات). فبینا بالأمس مقتضی الأصل العملی عند الشک فی تداخل السببین. وکذلک بینا مقتضی الأصل العملی فی تداخل المسببین.

الآن نفترض أن الحكم المذكور فی الجزاء حکم تکلیفی، من قبیل المثال الذی ذکرناه فی بدایه التنبیه: «إن جاء زید فأکرمه» وفی دلیل آخر: «إن قرأ زید القرآن فأکرمه» ونحن نفترض أنه تحقق منه کلا الأمرین، جاء وقرأ القرآن. فیقع البحث فی تداخل الأسباب وعدم تداخلها وتداخل المسببات وعدم تداخلها. فهنا فی هذه الجهه الأولی نرید معرفه الأصل العملی. علی فرض عدم استفاده شیء من الأصل اللفظی (الذی سندرسه فی الجهه الثالثه).

الأصل العملی فی صالح التداخل، یعنی: هذان السببان إذا اجتمعا علی المکلف لا یولدان أکثر من تکلیف واحد. وذلک لأن التکلیف الثانی مشکوک - حسب الفرض -، فإن زید إذا جاءنی وقرأ القرآن، فالوجوب الأول مقطوع به، والشک فی التکلیف الثانی یوجب البراءه عن التکلیف الثانی.

نعم إذا بنینا علی أحد أمرین فی الأصول، قد یمکننا أن نقول بأن الأصل العملی فی صالح عدم التداخل:

الأمر الأول: أن نبنی علی حجیه الاستصحاب التعلیقی (الذی لا یؤمن به المرزا ولا نحن فی المقام).

ومعنى الاستصحاب التعليقى هو استصحاب قضيه شرطيه وتعليقيه. مثل الزبيب الذى هو العنب اليابس، إذا على يحرم أو لا؟ هذا هو الأمر المشكوك. العنب نفسه إذا غلى يحرم، أم الزبيب هل يمكن استخدامه فى الطبخ أو فى المرق أم لا؟

فلنفرض عدم وجود نص وروايه، فلجأنا إلى الأصل العملى. فيقال: مقتضى الاستصحاب التعليقى حرمه الزبيب. والحرمه ليست فعليه بل تعليقيه. أى: هذا الزبيب عندما كان رطباً وعنباً لو كان يغلى كان يحرم، فالآن أيضاً لو يغلى فنستصحب القضيه الشرطيه. فهل هذا الاستصحاب حجه أو لا؟ هذا بحث يأتى فى محله.

قراءه القرآن لو تحققت قبل المجىء هل كانت تولد وجوباً أو لا؟ وحيث إنها كانت تولد وجوباً لو تحققت قبل المجىء، فالآن أيضاً تولد وجوباً بعد المجىء. ولكننا لا نبنى على الاستصحاب التعليقى فى مورد من هذا القبيل.

والأمر الثانى: أن نقول بجريان الاستصحاب فى القسم الثانى من أقسام الكلى. حيث جرى بحث فى إمكانيه جريان الاستصحاب فى الكلى. والقسم الثانى منه هو أن نستصحب الكلى فيما إذا كان الكلى موجوداً ضمن فرد من أفراده، والآن قطعنا بارتفاع ذاك الفرد، لكن نحتمل متزامناً مع ارتفاع ذاك الفرد، وُجد فرد ثان من الكلى، فالكلى ما زال موجوداً ضمن الفرد الثانى.

مثلًا: كلى الإنسان كان موجوداً صباحاً فى المسجد، باعتبار أن زيداً كان فى المسجد. والآن نعرف أن زيد خارج المسجد، لكن نحتمل أن عمرو دخل المسجد متزامناً مع خروج زيد من المسجد. فكلى الإنسان متيقن صباحاً ومشكوك مساءً، وهذا يختلف عن استصحاب الفرد. وهذا أيضاً بحث لا نريد الدخول فيه الآن. لكن نقول: لو قلنا بجريان هذا النوع من الاستصحاب، ينفعنا فيما نحن فيه.

لأن کلی الوجوب تحقق وثبت فی ذمه هـذا المکلف قطعاً، فی ضـمن فرد من أفراده وهو الوجوب الناشـئ من مجیء زیـد. هـذا الوجوب امتثله المکلف، أکرم زیداً. لکن هل ما زال کلی الوجوب ثابتاً فی ذمته؟ نحتمل ثبوته فی ذمته، فیکون الاستصحاب فی صالح عدم التداخل، أی: استقرار تکلیف واحد فی ذمه المکلف. ولکن لا نبنی علی شیء من المبنیین.

ولـذلک نرجع إلی مـا قلنـاه فی البـدایه وهو أن الأصل العملی فی صالـح التـداخل، لأن الأصل الجاری فی المقام هو البراءه عن التکلیف.

أما الکلام عن مقتضـی الأصل العملی عنـد الشک فی تـداخل المسـببین وعـدم تـداخلهما بعـد العلم بتـداخل السـببین، أو بعباره أخری: هذا المورد من موارد جریان أی أصل من الأصول العملیه؟

هنا المحقق النائینی ره وکذلک تلمیذه البارز السـید الأستاذ الخوئی ره ذکرا معاً وقالا: الأصل العملی یقتضی عدم التداخل، أی: لا یسـقط التکلیفان بامتثال واحـد، بل لا بـد من امتثالین. وذلک لأن الشک هنا لیس فی ثبوت التکلیف، مثل ما کان فی المسأله الأولی (فی تداخل الأسباب) حتی نجری البراءه، وإنما الشک فی سقوطه، بل تجری أصاله الاشتغال(۱) (۲) .

واعترض علی هذا الکلام سـیدنا الأسـتاذ الشـهید رض قال: صـحیح أن الشک هنا فی سقوط التکلیف، لکن الشک فی السقوط فی المقام یتصور علی نحوین:

النحو الأول: أن نشک فی السـقوط بمعنی أننا نحتمل أن یکون هـذا الإکرام الواحـد والفعل الواحد مسـقطاً شـرعیاً وتعبدیاً لکلا التکلیفین. أی: أن یقبل المولی هذا الفعل الواحد بمنزله فعلین. کأنه أکرم مرتین. و من هذا المنطلق نحتمل سقوط التکلیف. أی: الشک فی السقوط شک فی المسقطیه التعبدیه هذا الفعل والامتثال.

وفى هذا الفرض لو كان الشك فى السقوط بهذا المعنى، قد يتم كلام العلمين (المرزا والسيد الأستاذ الخوئى) باعتبار أنه شك فى سقوط التكليف فتجرى أصاله الاشتغال، على أننا نتحفظ على كلامهما حتى فى هذا الفرض. يعنى لا نتكلم بالضبط والدقه بما قالا به، فإنهما ذكرا أصاله الاشتغال، والظاهر أن مقصودهما من أصاله الاشتغال هو أصاله الاشتغال العقليه، يعنى: الاشتغال اليقينى يستدعى الفراغ اليقينى؛ لأنه لا يوجد غيره، فإن الأصوليين لا يقبلون أصاله الاشتغال غير العقليه حيث يختلفون مع الأخباريين القائلين بأصاله الاحتياط وأصاله الاشتغال الشرعيه. لكن أصاله الاشتغال العقليه ليست مجراها هنا بالدقه؛ لأن الشك فى سقوط التكليف هنا ليس عقلياً، فإن فرضنا هو أننا نشك فى مسقطيه الفعل الواحد لكلا التكليفين مسقطيةً شرعيه، لا مسقطيه شرعيه. فإن أصاله الاشتغال العقليه (الاشتغال اليقينى يستدعى الفراغ اليقينى) تجرى فيما إذا كنا نشك فى السقوط العقلى للتكليف، لا فى السقوط الشرعى. مثلا: بعد الزوال بثلاث ساعات أشك بأننى هل صليت أم لا، فهنا تجرى: أصاله الاشتغال وأقول: الامتثال اليقينى يستلزم الفراغ اليقينى. فالشك فى السقوط وعدم السقوط لدى العقل، فهنا مجرى أصاله الاشتغال العقليه. وهنا يجب أن نجرى أصلًا عملياً شرعياً. قبل أن نكرمه لم يكن التكليف الثانى قد سقطاً قطعاً، وبعد الإكرام نشك فى أن التكليف الثانى سقط بهذا التكليف الواحد أم لا؟ مقتضى الاستصحاب عدم سقوطه.

فإذن، فى هذا الفرض الأول (فيما إذا كان الشك فى السقوط، شكاً فى سقوط التكليفين شرعاً) النتيجه كما قال العلمان عدم التداخل، غايه الأمر هما تمسكا بأصاله الاشتغال العقليه، ونحن تمسكنا بالاستصحاب لإثبات عدم سقوط التكليف وبالتالى عدم التداخل.

النحو الثانى: نحتمل أن يكون هذا الفعل مسقطاً لكلا التكليفين عقلاً باعتبار أن كلا من التكليفين (وجوبى الإكرام) تعلق بطبيعى الإكرام ولم يتعلق بحصه خاصه من الإكرام، الكلى الطبيعى يوجد فى الخارج بوجود فرد من الإكرام، فنحن نحتمل أن هذا الفرد من الإكرام إيجاد للكلى الطبيعى الذى تعلق به الوجوب الأول، وأيضاً الكلى الطبيعى الذى تعلق به الوجوب الثانى. فالمكلف امتثل كلا التكليفين. هذا شك فى المسقطيه العقليه. وهذا نحو ثان من المسقطيه.

ص: ۸۴

فی هذا الفرض قطعاً لا یتم کلام العلمین (المرزا والسید الأستاذ الخوئی)؛ لأن الشک فی سقوط التکلیف وعدم سقوط التکلیف راجع إلی الشک فی أن دائره الواجب هل هی واسعه أو ضیقه؟ أی: الشک فی التعیین والتخییر (وهو من أقسام الأقل والأکثر). فتجری البراءه عن التعیین.

وهذا ما سوف نوضحه غداً.

التنبیه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حیث تداخل الأسباب والمسببات بحث الاصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: مفهوم الشرط / تنبیهات مفهوم الشرط / التنبیه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حیث تداخل الأسباب والمسببات

کان الکلام فی مقتضی الأصل العملی فی فرض الشک فی تداخل المسببات بعد العلم بعدم تداخل الأسباب، فقلنا: إن المحقق النائینی ره والسید الأستاذ الخوئی رض أفادا أن مقتضی الأصل العملی فی هذا الفرض عدم التداخل، أی: کل من الوجوبین یحتاج إلی امتثال یخصه، فیمتثل المکلف مرتین؛ لأن الشک هنا شک فی سقوط التکلیف ولیس شکاً فی ثبوت التکلیف. فلو کان الشک شکاً فی ثبوت التکلیف لکان مجری للبراءه. فإن أصل ثبوت التکلیف معلوم. والمکلف یعلم بأنه اتجه إلیه وجوبان لإکرام زید، وجوب بسبب مجیء زید ووجوب آخر بسبب قراءه القرآن من قبل زید. إنما یشک المکلف فی أن التکلیفین هل یسقطان بامتثال واحد، والشک فی السقوط مجری لأصاله الاشتغال.

وأورد السید الأستاذ الشهید قده اعتراضاً علی هذا الکلام حیث قال: إن الشک فی السقوط یتصور علی نحوین:

النحو الأول ما تقدم ذکره وشرحه بالأمس، وهو ما یکون الشک فی السقوط شکاً فی المسقطیه الشرعیه لهذا الإکرام الواحد. ولنفرض (وذکرنا النکته فی الافتراض) أن کلامهما ره تام فی هذا النحو.

ص: ٨٥

النحو الثانی من الشک فی السقوط هو أن یکون الشک شکاً فی المسقطیه العقلیه لهذا الفعل. بمعنی أن المکلف یحتمل أن هذا الفعل الواحد عقلاً مسقط لکلا التکلیفین.

أی: أمامه احتمالان: احتمال أن یکون هذا الفعل الواحد عقلاً مسقطاً لکلا التکلیفین. واحتمال ثان: لا یکون مسقطاً عقلاً لکلا التکلیفین؛ لأنه إن کان کل من التکلیفین والوجوبین قد تعلق بطبیعی الإکرام، فالطبیعی عقلاً یوجد بوجود فرد واحد، فالفرد الواحد مسقط عقلاً للطبیعی. ولکن هذا نصف القضیه، واحتمال من الاحتمالین. والاحتمال الآخر یقول: لعل کل من الوجوبین لم یتعلق بطبیعی الإکرام، بل تعلق الوجوب بحصه من الإکرام والوجوب الآخر (بسبب قراءه القرآن) تعلق بحصه أخری من الإکرام. فالشک هنا فی المسقطیه العقلیه، وهذا النوع من الشک فی واقعه راجع إلی ضیق وسعه دائره الواجب (الإکرام). أی: یدور أمر الواجب بین التعیین والتخییر. مثلما إذا علمنا بوجوب إکرام العالم، لکن هل یجب إکرام مطلق العالم؟ أو یجب إکرام خصوص العالم العادل؟ فدائره الواجب مردده عندی بین السعه والضیق!

ففی موارد الدوران تجری البراءه عن التعیین. کما حققناها فی محله ویأتی فی بحث البراءه والاشتغال. أی: من جمله موارد الأقل والأـکثر دوران أمر الواجب بین التعیین والتخییر. وهو مثل جمیع موارد الـدوران، فمثلاً التوسـعه الجدیـده فی المسـعی فی الصـفا والمروه. نجری البراءه عن الأکثر الذی هو التقید بخصوص المسعی القدیم. وکذلک فی علو الجبلین، کما تقدم سابقاً.

هذا تمام الکلام فی الجهه الأولی.

أمـا الجهه الثـانیه: وهی عبـاره عن البحث عن محل النزاع. التـداخل أو عـدم التـداخل فی أی مورد؟ فإنه لیس فی مطلق الموارد، وإنما لمحل النزاع معیار ومقیاس، والمعیار فی دخول شـیء فی محل نزاعنا الحالی أو عـدم دخوله هو کون الحکم المـذکور فی الجزاء قابلاً للتعـدد. کل مورد کان الحکم فیه قابلاً للتعـدد یأتی هـذا النزاع. أما إذا لم یکن الحکم فی نفسه قابلاً للتعـدد فهکذا مورد خارج عن محل النزاع، ولیس له معنی أن نبحث عن التـداخل أو عـدم التداخل، إذا لم یثبت حکمان. لکن هذا یحتاج إلی توضیح:

توضيح ذلك: أن الحكم تاره يكون قابلاً للتعدد من ناحيه متعلقه، يعنى: باعتبار أن متعلقه قابل للتعدد فيكون الحكم قابلاً للتعدد. كهذا المثال «إن جاء زيد فأكرمه» و«إن قرأ زيد القرآن فأكرمه». فهذا الوجوب قابل للتعدد، أى: ممكن عقلاً أن يكون هناك وجوبين على المكلف؛ لأن متعلق الوجوب وهو الإكرام قابل للتعدد والتكرر.

وأخرى لا يكون الحكم قابلاً للتعدد من ناحيه متعلقه، وإنما قابل للتعدد والتكرر لسبب آخر.

القسم الثالث: أن لا يكون الحكم قابلاً للتعدد لا من ناحيه متعلقه ولا من ناحيه أخرى.

أما القسم الأول: وهو الحكم القابل للتعدد من ناحيه متعلقه، هذا القسم لا شك فى دخوله فى محل النزاع. أى: اجتمع على المكلف كلا الشرطين، بما أن زيداً جاء وقرأ القرآن أيضاً، والإكرام قابل للتعدد. فنبحث عن تداخل السببين وعدم تداخلهما وأيضاً نبحث عن تداخل المسببين وعدم تداخلهما.

أما القسم الثانى: وهو ما لو لم يكن الحكم قابلاً للتعدد والتكرر بلحاظ متعلقه، وإنما كان قابلاً للتعدد والتكرر بلحاظ غير متعلقه. ومثاله ما لو كان الحكم قابلاً للتعدد بلحاظ الفاعل، أى: بلحاظ الشخص الذى يخاطَب لهذا الحكم. أى: الفاعل للمتعلَّق، أى: الشخص الذى يصدر منه هذا المتعلَّق.

مثلاً ورد فى دليل: «إن قتل شخص أباك جاز لك قتله» وورد فى دليل آخر يقول: «إن قتل شخص ابنك جاز لك قتله» وهذان دليلان، الشرط فيهما متخلف ولكن الجزاء واحد. هنا الحكم المذكور فى الجزاء جواز القتل، وهذا الجواز متعلق بالقتل. والحكم وهو الجواز غير قابل بلحاظ متعلقه، لأن القتل لا يتكرر، وكل إنسان لا يقتل إلا مره واحده. لكن مع ذلك الحكم (الجواز) قابل للتعدد بلحاظ الفاعل، أى: الفاعل الذى يجوز له القتل. فلو فرضنا أن زيد قتل أبا عمرو وقتل ابن بكر. وقتل زيد ليس قابلاً للتعدد لكن الذى يقتل زيداً متعدد. أى: المخاطب بالجواز فى الدليل الأول غير المخاطب بالجواز فى الدليل الثانى. يعنى: يمكن عقلاً أن ثبت هنا جوازان لقتل زيد. وإن كان نفس قتل زيد غير قابل للتعدد.

مثال آخر لنفس هذا القسم، هو ما إذا كان الحكم قابلًا للتعدد باعتبار أن هناك ميزه وخصوصيه ترفع وتدفع إشكال اللغويه فيما إذا تعدد الحكم، يعنى: لا يستلزم تعدد الحكم اللغويه (فإن الجواز فى المثال السابق كان جوازاً حكمياً ولكن الجواز فى المثال الذى نذكره حقى). مثل ما لو قتل زيدٌ أبى وابنى. فيجوز لى أن أقتل زيداً لأنه قتل أبى، ويجوز لى قتله لأنه قتل ابنى. وهذا الجواز جواز حقى قابل للإسقاط وليس حكماً شرعياً غير قابل للإسقاط. فإذا ثبت لى حقان، لا يلزم منه اللغويه، بل فيه فائده، وهو كونى صاحب دمين، يختلف عن صاحب دم واحد. فقد أتنازل عن دم واحد ولا أتنازل عن الدم الثانى. أى: بإسقاط أحد الحقين لا ـ يسقط الحق الآخر. فالجوازان الحقيان يختلف أمرهما عن الجوازين الحكميين؛ فإن الأول يستلزم اللغويه فى مثالنا، ولكن الثانى لا يستلزم اللغويه.

وهذا مثل حقان فى الفسخ، حق بسبب الغبن وحق بسبب العيب؛ فإن الفسخ نفسه غير قابل للتعدد والتكرر، والفاعل (صاحب الحق) واحد أيضاً. كما إذا افترضنا ورد دليل يقول: «إن كانت المبيع معيباً فللمشترى الفسخ» ويقول دليل آخر: «إن كان المشترى مغبوناً فله حقا لفسخ» واتفق أن فى المعامله الواحده كان المبيع معيباً والمشترى مغبوناً، فيثبت حقان للمشترى، رغم أن صاحب الحق واحد والحق لا يتكرر، فلا تلزم اللغويه من ثبوت هذين الحقين له.

التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات

كان الكلام فى تداخل الأسباب والمسببات وعدم تداخلها، وقلنا إن محل النزاع هو ما إذا كان الجزاءُ (المذكور فى كل من القضيتين الشرطيتين الواردتين فى الدليلين) قابلًا للتعدد، ولا معنى للبحث عن التداخل وعدم التداخل فيما إذا لم يكن الجزاء قابلًا للتعدد. وفى مقام التوضيح قلنا: إن الجزاء باعتبار تعدديه وعدم تعدديه يقسم إلى ثلاثه أقسام:

ص: ٨٨

القسم الأول: أن يكون قابلًا للتعدد من ناحيه متعلقه، وهو داخل فى محل النزاع.

القسم الثانى: وهو تاره يكون قابلًا للتعدد من ناحيه فاعل الجزاء وفاعل المتعلق فيما إذا لم يكن الجزاء نفسه قابلًا للتعدد، وأخرى يكون قابلًا للتعدد من ناحيه خصوصيه تدفع إشكال اللغويه فيما إذا تعدد الحكم. وهذا القسم داخل فى محل النزاع.

القسم الثالث: فيما إذا لم يكن الجزاء قابلًا للتعدد أبداً، وهو خارج عن محل النزاع. ومثاله ما إذا ورد: «إن ترك شخص الصلاه جاز للحاكم قتله»، ودليل آخر: «إن ترك شخص صيام شهر رمضان جاز للحاكم قتله»، وافترضنا أن شخصاً جلبوه إلى الحاكم وهو قد ترك الصلاه والصيام معاً. فإن الحكم فى القضيتين هو جواز قتله من قبل الحاكم. فلا يعقل أن يتعدد الجزاء من ناحيه المتعلق، أى: أن يقتل هذا الشخص مرتين، ولا ـ يعقل أن يتعدد الجزاء من ناحيه فاعل الجزاء الذى هو الحاكم، ولا من ناحيه وجود ميزه وخصوصيه ترفع محذور اللغويه الذى يلزم من تعدد الحكم (فيما إذا أثبتنا جوازين فى قتل هذا الإنسان، بعد الفراغ

عن إمكانيه توكيد الحكمين وليس ثبوت جوازين لقتله).

مثال آخر: «من ارتد يجب قتله» و«من سب النبى وجب قلته»، واتفق والعياذ بالله أن شخصاً ارتد وسب. فهنا أيضاً الجزاء غير قابل للتعدد لا من ناحيه المتعلق لأن قتله لا يتعدد ولا من ناحيه الفاعل (الذى هو الحاكم) ولا من ناحيه وجود خصوصيه ترفع اللغويه.

بقيت هنا نكته وهى أن ما ذكرناه من أنه كلما كان الحكم قابلاً للتعدد فيدخل فى محل النزاع، هذا له شرط وهو أن لا يكون تعدد الحكم هو المتعين والحتمى والقطعى. فلا مجال هنا للبحث عن التداخل أو عدم التداخل.

ص: ۸۹

مثلما إذا كان الجزاء قابلاً للتعـدد من ناحيه الفاعل (فی القسم الثانی) فهنا جواز قتل زيـد، قابل للتعـدد باعتبار أن الشـخص الذی يريـد أن يقتل زيداً متعدد. نريد أن نقول إن هذا المثال خارج عن محل النزاع، فی خصوص مثل هذا المورد وأمثاله، لأن الحكم وإن كان قابلاً للتعـدد لكن تعـدده قطعی، أی: يوجـد جوازان لقتل زيد: جواز لقتل زيد للإنسان الذی قتل زيد أباه، وجواز آخر للـذی قتـل زيـد ابنه. فـالحكم لاـ محاله متعلق بحصه خاصه من قتل زيـد. فلا معنی للبحث عن تـداخل الأسـباب ولا البحث عن تداخل المسببات.

أما الأول (لا معنی للبحث عن تداخل الأسباب) فلأنه لا شك بأنهما وَلَّدا جوازين لقتل زيد، لأن ولی الدم متعدد، ومن المقطوع أن السـببين غير متـداخلين، وكـل سـبب وَلَّد حكمـاً. وأمـا الثانی (وهو أنه لا معنی للبحث عن تـداخل المسـببات) لأن المخاطَب بالحكمين متعـدد، فالمخاطب بالحكم الأول هو ولی الـدم الأول، والمخاطَب بالحكم الثانی هو ولی الدم الثانی. فهناك تكليفان أحدهما متوجه لممتثل والتكليف الآخر متوجه إلی ممتثل آخر.

هـذا تمـام الكلاـم فی الجهه الثانيه من جهات البحث. بعـد ذلك ننتقل إلی الجهه الثالثه التی هی جوهر البحث، وهی البحث عن مقتضـی الأصل اللفظی، أی: ماذا نسـتظهر من الـدليلين؟! فما هو الدليل علی التداخل وما هو الدليل علی عدم التداخل؟! وهذا ما يأتی فی الجلسه القادمه.

التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات بحث الاصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات

إن بحثنا حول التـداخل وعـدم التـداخل إنما هو بعد الفراغ عن سـببيه كل واحد من الشـروط؛ وإنما نذكر هذه النكته لأن هناك كلامـاً منقولاًـ عن المحقق النـائينی ره علی ما فی تقريرات بحثه فی مقام إثبات عـدم تـداخل الأسـباب، والكلام هو أن مقتضـی القاعـده عـدم تـداخل الأسـباب، مثلاً إن قال: «إن نمت فتوضأ» فيقول المرزا مقتضـی القاعـده أنه كلما تعدد النوم يتعدد وجوب الوضوء؛ لأن قوله: «إن نمت فتوضأ» الجزاء فيه عباره عن «فتوضأ» وهذه الكلمه مشـتمله علی ماده وهيئه. الماده هی الوضوء، وهی تـدل علی طبيعی الوضوء. وهيئتهـا تـدل علی الوجوب. لكن هـذه الهيئه لاـ دلاله فيها علی أن الوجوب واحـد أو متعـدد (لا تفيد وجوباً واحداً ولا وجوباً متعددا) بل وحده الحكم (وهو الوجوب هنا) أو تعدده تابع لموضوع الوجوب.

ص: ٩٠

وموضوع الوجوب يعنی شـرطه، وشـرطه هو قوله: «إن نمت»، فالنوم هنا مطلق لا قيد فيه، وإطلاقه إطلاق شـمولی، يعنی: كل نوم شرط وسـبب للوضوء. فبعدد أفراد الموضوع يتعدد الحكم. كما هو الحال فی سائر الأمور الحقيقيه. مثل: «أكرم العالم»، فإن وجد عـالم واحـد فيجب وجوب واحـد، وإذا كـان هناك عالمان فينحل الوجوب إلی وجوبين، وإذا أكثر فأكثر. بنفس النكته وهی أن الحكم يتبع موضوعه فی تعدده وعدم تعدده. فمقتضی القاعده هو تعدد وجوب الوضوء بتعدد النوم.

هـذا الكلام إنما ذكرنا المطلب لكى نبين الثغره الموجوده فيه، والثغره هى أن تعـدد السـبب مما يجب الفراغ عنه فى المقام، كما أشرنا إليه فى أول البحث، لكى يعقل النزاع حول التداخل وعدم التداخل. أى: السبب متعدد فى المقام حتى يعقل النزاع. وإلا لو فرضـنا أنه فى نفس مثال المرزا أن موضوع وسـبب وجوب الوضوء هو النوم بنحو المطلق البدلى، أى: نوماً مّا، فإن نوماً ما يتحقق بـالنوم الأـول. فسـبب وجوب الوضوء واحـد، وهـذا خـارج عن محل النزاع. يعنى: سـبب وجوب الوضوء إذا كان عباره عن النوم الأول فلا إشـكال فى عدم تعدد الوجوب، لا من جهه أن الأسـباب قد تداخلت، بل من جهه أنه لم يكن فى البين إلا سبب واحد للوجوب وهو النوم الأول (على فرض أن الإطلاق بدلى). وإنما نبحث عن التداخل أو عدم التداخل بعد إثبات أن السبب متعدد، فلاـ بـد من فرض الإطلاـق الشـمولى (أى: أن كـل نوم سـبب لوجوب الوضوء) حتى يـدخل فى محل النزاع، لكى نبحث أنه إذا تكرر السبب هل يتكرر الوجوب (وهو التداخل) أو يتداخل السببان ويولّدان وجوباً واحداً (وهو عدم التداخل).

الآن ننتقل إلى تحقيق المطلب فنقول: إن فى المقام بحوث ثلاثه:

البحث الأول: هل يوجد فى المقام ظهور فى الكلام يقتضى عدم التداخل. بعباره أخرى هل يوجد أصل لفظى يثبت عدم التداخل.

البحث الثانى: هل يوجد فى المقام ظهور فى الكلام يقتضى التداخل؟ أى: هل يوجد أصل لفظى ينتج التداخل؟

البحث الثالث: بعد تسليم هذين الظهورين والقبول بأنه يوجد فى الكلام ظهور يقتضى عدم التداخل، ويوجد أيضاً فى الكلام ظهور يقتضى التداخل، وتعارضهما حينئذ ما هو علاج هذا التعارض وما هو حله؟

البحث الأول

أما البحث الأول بالإمكان تقريب ما يدل على عدم التداخل بأحد نحوين:

التقريب الأول: ما هو المعروف والمتداول، حيث يقال بأن منطوق كل جمله شرطيه يحتوى على ظهورين بمجموعهما يدلان على عدم التداخل.

الظهور الأول: هو ظهور المنطوق فى أن الشرط (المذكور فى الجمله) عله تامه مستقله للحكم المذكور فى الجزاء.

الظهور الثانى: ظهور الكلام فى أن معلول هذه العله التامه عباره عن أصل الحكم المذكور فى الجزاء، لا تأكد الحكم وشدته.

أما الظهور الأول، فقد فرغنا عنه فى التنبيه السابق، ولذلك وقع التعارض والتنافى بين إطلاق المنطوق (الذى كان يدل على أن خفاء الأذان عله تامه مستقله لوجوب القصر) وإطلاق المفهوم (إن لم يخف الجدار لا يجب القصر حتى لو خفى الأذان) فى تلك الجملتين، وكذلك العكس.

وأما الظهور الثانى: أن ظاهر فتوضأ أنه بيان للوجوب وليس بياناً لتأكد الوجوب (الهامش: لعل الأولى الاقتصار على الظهور الأول، ولكن ذكرنا هذا الظهور باعتبار أنهم يذكرونه، والمهم هو الظهور الأول).

ونتيجه هذين الظهورين عباره عن عدم تداخل السببين عند اجتماعهما؛ لاستحاله اجتماع علتين تامتين مستقلتين على معلول واحد. أى: فلا بد من تعدد الوجوب.

إذن، فالظهور الذى يقتضى عدم التداخل فى القضيه الشرطيه هو هذا.

هذا التقريب المشهور لإثبات أن مقتضى الأصل اللفظى (وإن شئت قلت: مقتضى أصاله الظهور).

ويرد على هذا التقريب: أن هذا الظهور الأول غير مسلَّم وغير مقبول؛ فنحن لا نسلم بأن منطوق الجمله الشرطيه تدل على العليه التامه، ولا نقبل بأن الشرط عله تامه للجزاء؛ لأن استفاده العليه التامه لم تكن من ناحيه الوضع، بأن يقال: إن أداه الشرط أو الجمله الشرطيه وضعت فى اللغه لإفاده أن الشرط عله تامه للجزاء، والذى يقول بأن الجمله الشرطيه تدل على أن الشرط عله تامه للجزاء، هذا القائل يعترف بأن هذه الدلاله ليست وضعيه، فاستفاده العليه التامه لم تكن من ناحيه الوضع. وإنما كانت الاستفاده من ناحيه الإطلاق (حيث تقدم شرحه فى بحث مفهوم الشرط، وهو الإطلاق الواوى حسب مصطلح النائينى أو الإطلاق الأحوالى) الذى كان يدل على أن الجزاء مترتب على الشرط فى جميع الحالات، سواء اقترن الشرط مع شىء آخر أو انفرد. يعنى: الجزاء مترتب على الشرط فى كل الحالات، سواء انفرد الشرط أو اجتمع مع شىء آخر. هذا الإطلاق فى مقابل التقييد بالعطف بالواو، يدل على أن وجوب الإكرام مترتب على مجىء زيد فى كل الحالات، سواء اقترن المجىء مع قراءه القرآن أو لم يقترن. فالقائل بالعليه التامه استفاد من هذا الإطلاق أن الشرط عله تامه للجزاء. فلو كان الشرط جزء عله لما كان يترتب عليه الجزاء. فالعليه التامه استفيدت من الإطلاق الواوى أو الأحوالى (باختلاف الاصطلاح). والنقطه المقابله لهذا الإطلاق (وهو قد اقتضى أن الشرط عله تامه للجزاء حتى فى حاله انفراده) هو أن لا يكون الشرط فى حال انفراده عله للجزاء. أى: أن لا يترتب الجزاء على الشرط فى حال انفراده. ونحن أيضاً لا نريد أن نقول شيئاً يخالف هذا الكلام، وإنما بحثنا فى حاله اجتماع الشرط مع شىء آخر.

فإذا قلنا بالتداخل (إذا الشرط اجتمع مع شيء آخر كان مجموعهما سبباً للتداخل) هذا لا ينافي الإطلاق الأحوالي (الذي كان يقول بأن الجزاء مترتب على الشرط في كل الحالات، في حال انفراده الشرط عله تامه للجزاء، وفي حال اجتماع الشرط مع شيء آخر يكون الجزاء مترتباً على الشرط لكن ترتب المعلول على جزء علته). إما ترتب المعلول على علته التامه وإما ترتب المعلول على مجموع علتين.

ويأتي مزيد توضيح في الغد.

التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات

كان الكلام في تداخل الأسباب وعدم تداخلها، حيث طرحنا بحوثاً ثلاثةً وذكرنا عناوينها بالأمس. والبحث الأول الذي دخلنا فيه هو عباره عن البحث عن الظهور الذي يقتضي عدم التداخل. فقلنا إن هذا له أحد تقريبين، أولهما هو تقريب المشهور والذي ذكرناه بالأمس. وهو عباره عن ظهور منطوق الجمله الشرطيه في أن الشرط عله تامه للجزاء. وهذا الظهور موجود في كل من القضيتين الشرطيتين. فإذا قال: «إن نمت فتوضأ» وقال: «إن بلت فتوضأ» فالقضيه الأولى ظاهره في أن النوم سبب تام وعله تامه لوجوب الوضوء. وكذلك القضيه الثانيه. وهذا معناه أنه إذا اجتمع السببان عند المكلف فيكون قد اجتمع سببان لوجوبين. وهذا معناه عدم التداخل.

رد التقريب: وقلنا إنه يرد على هذا التقريب أن هذا الظهور الذي ادعى في هذا التقريب لا نسلم به، والقضيه الشرطيه ليس لها ظهور وضعي في العليه التامه للشرط بالنسبه للجزاء. وإنما العليه التامه للشرط بالنسبه للجزاء نستفيدها من الإطلاق الأحوالي أو الواوي القائل بأنه بما أن الجزاء مترتب على الشرط فإطلاق هذا الترتب لكل الحالات يستفاد منه أن الشرط عله تامه للجزاء. والمقصود من كل الحالات هو إطلاق الترتب حتى لحاله انفراد الشرط وعدم انضمام شيء آخر إليه. أي: حتى لو كان الشرط وحيداً مع ذلك الجزاء مترتب على الشرط.

ص: ٩٤

فيستفاد من هذا الإطلاق أن الشرط عله تامه؛ إذ لو لم يكن الشرط عله تامه (وكان جزء عله) فكان الشرط يحتاج إلى انضمام شيء آخر إليه، بينما نحن فرضنا أنه حتى لو لم ينضم إليه شيء آخر الجزاءُ مترتب على الشرط. فتثبت العليه التامه من خلال إطلاق ترتب الجزاء على الشرط.

وحينئذ نقول: فليكن الشرط منفرداً، فإننا لا ـ نتحدث الآن عن حاله انفراد الشرط، وإنما نتحدث في هذا التنبيه عما إذا اجتمع شرطان على المكلف، ففي هذه الحاله لا يدل إطلاق الترتب على أن النوم عله تامه؛ لاستحاله اجتماع عليتين تامتين. مع ذلك إطلاق الترتب محفوظ. أي: ترتب الجزاء على جزء العله ترتبٌ أيضاً، حتى لو اجتمع النوم مع البول وأصبح كل منهما جزء عله

وأصبح وجوب الوضوء عليهما معاً، مع ذلك يصدق أن يكون وجوب الوضوء مترتباً على النوم، من باب ترتب المعلول على جزء علته.

وعلى أى حال فإن الجزاء مترتب على هذا الشرط (والذى هو جزء علته).

وبعباره أخرى: كون الشرط عله تامه إنما ثبت فى حاله انفراد الشرط، أما فى فرض اجتماع النوم مع البول لم يثبت أن النوم عله تامه. فليكن جزء عله، وإذا كان جزء عله فهذا لا ينافى الترتب. فالتماميه الثابته لا تجدى فى هذا البحث، نعم إنها تفيد فى التنبيه السابق، حيث كنا نعالج التعارض القائم بين إطلاق المنطوق وإطلاق المفهوم فى قوله «إن خفى الأذان فقصر» وقوله: «إن خفى الجدار فقصر»، حيث كان موضوع ذاك البحث هو حاله انفراد الشرط (أى: فيما إذا خفى الأذان وحده دون الجدار)، فقلنا إن إطلاق منطوق إن خفى الأذان يقول بوجوب القصر، لكن مفهوم الدليل الثانى كان يقول عكس ذلك، يعنى كان يقول: إن لم يخف الجدار لا يجب القصر حتى لو خفى الأذان.

أمـا هنـا فى بحثنا الحالى فلا نبحث عن حاله انفراد الشـرط، بل نبحث عما إذا اجتمع السـببان معاً. فالعليه التامه فى هـذا البحث لا تجدى شـيئاً، فإن الإطلاق الأحوالى على حياد عما نريده، فإنه يثبت أن الجزاء مترتب على الشرط، وهو محفوظ فى المقام، سواء افترضنا أن النوم عله تامه أو افترضناه جزء عله.

هذا التقريب الأول مع إشكاله.

التقريب الثاني: لإثبات أن ظاهر الكلام عباره عن عدم التداخل، وهو ما أفاده المحقق الخراسانى ره حيث قال: إن منطوق الجمله الشرطيه يشتمل على ظهورين بمجموعهما يقتضيان عدم التداخل.

الظهور الأول: هو الظهور فى حدوث الحكم المذكور فى الجزاء عند حدوث الشرط. نلخصه فى قولنا: «الظهور فى الحدوث عند الحـدوث». أى: إذا حـدث المجىء يحـدث وجوب الإـكرام. المهم يريـد أن يقول أنه ليس القضـيه الشـرطيه داله على أن مجرد ثبوت الجزاء عند حدوث الشرط، وإنما ظاهره فى أن...

الظهور الثـانى: كما ذكرناه بالأمس فى التقريب الأول، وهو ظهور الكلام فى أن الـذى يحـدث هو أصل الحكم وأصل الوجوب وليس تأكده وشدته وتقّويه هو الذى يحدث، وإنما أصل الحكم يحدث. ونكته هذا الظهور نفس النكته التى ذكرناها بالأمس.

أمـا الظهور الأـول - وهو المحور والمهم - كـأن المحقق الخراسـانى اسـتبدل به الظهور الأـول الـذى كـان فى تقريب المشـهور. والسـبب فى هذا العدول إما للإشكال الذى أوردناه على العليه التامه بالأمس (وهو أن الكلام ليس له ظهور فى العليه التامه وإنما الكلاـم له ظهور فى ترتب الجزاء على الشـرط فى كـل الحالاـت..) أو باعتبـار أن المحقق الخراسانى لا يقبل أصل دلاله القضـيه الشرطيه على عليه الشرط للجزاء، فضلاً عن العليه التامه.

ص: ٩٦

أی: مجموع الظهورين: أصل الجزاء يثبت إذا ثبت الشرط. فهذا يقتضی عدم التداخل. أی: إذا نام ثم بال ثبت عليه وجوبان للوضوء؛ لأن بمقتضی الظهور ثبت أصل وجوب وضوء. وكذلک بمقتضی الظهور الثانی ثبت أصل وجوب آخر، وليس وجوباً مؤكِّداً للوجوب الأول. هذا كلام الآخوند الخراسانی.

والتحقيق: أن هذا التقريب مقبول فی الجمله، لكنه بحاجه إلی ترميم وتعديل.

توضيح ذلک: هذا التقريب يحتاج إلی افتراضات وشروط ثلاثه، يتم التقريب فی حال توفرها وهی كالتالی:

الشرط الأول: أن يكون الجزاء فی القضيه الشرطيه عباره عن جمله فعليه، وليست جمله اسميه، مثل أمثله النوم والبول ومجیء زيد. والسبب فی اشتراط هذا الشرط هو لأن الجزاء إذا كانت جمله فعليه فسوف يكون لها دلاله علی ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط، لأن الجزاء إذا كان فعلاً من الأفعال فالفعل يدل علی الحدوث، سواء كان فعل أمر أو ماض أو مضارع.

وعلی ضوئه لا يتم التقريب الذی ذكره المحقق الخراسانی ره فی فرضين:

الفرض الأول: إذا كان الجزاء جمله اسميه، مثلاً قال: «إذا جاء زيد فإكرامه واجب»، وقال فی جمله أخری: «إن قرأ زيد القرآن فإكرامه واجب». فالجزاء فی كلتا القضيتين جمله اسميه. فلا يوجد هنا ظهور فی الكلام يدل علی حدوث الجزاء عند حدوث الشرط؛ لأن الجزاء هنا جمله اسميه والجمله الاسميه لا تدل علی الحدوث؛ فإن «إكرامه واجب» لا يدل علی حدوث الوجوب، وإنما يدل علی مجرد ثبوت الوجوب؛ لأنه ليس فعلاً حتی يدل علی الحدوث. ومجرد الثبوت لا ينفع. فإن الثبوت الفعلی أعم من الحدوث الآنَ، فقد يكون مما حدث سابقاً وبقی مستمراً إلی الآن، فهو ثابت الآن. أی: ثبوت شیء الآن أعم من أن يكون قد حدث الآن أو حدث سابقاً واستمر. فإن الحدوث أخص من الثبوت.

ص: ٩٧

فإن الفعل الماضی یدل علی حدوث الإخبار، بمعنی أن الإخبار حدث الآن، وقبل الآن لم یکن یوجد إخبار، وسواء فی ذلک أن یکون الخبر ماضیاً أو مستقبلاً وکذلک فعل الأمر الدال علی الإنشاء. أی: هذا الإنشاء أو الإیجاب أو الاستفهام حصل الآن. فالفعل أیاً کان یدل علی الحدوث خلافاً للاسم حیث لا یدل علی الحدوث.

والنتیجه أن ثبوت الوجوب لا یفید لأنه لا ینافی التداخل. مثلاً إذا قال: «إن نمت فالوضوء واجب» وقال فی کلام آخر: «إن بلت فالوضوء واجب»، فکل من الکلامین ظاهر فی أن وجوب الوضوء ثابت عند حدوث النوم ووجوب الوضوء ثابت عند حدوث البول. وهذا لا ینافی التداخل. فلو فرضنا أن السببین تداخلا وأوجدا وجوباً واحداً للوضوء یصدق حینئذ أن وجوب الوضوء ثابت عند ثبوت النوم ووجوب الوضوء ثابت عند ثبوت البول.

فلا یتم کلام المحقق الخراسانی علی أساس هذا الشرط الأول الذی ذکرناه، فی هذا الفرض الأول الذی یکون الجزاء فیه جمله اسمیه.

وکذلک لا یتم کلامه علی أساس فرض ثان، وهو فیما إذا کان الجزاء جمله فعلیه، لکنها ملحقه بالجمله الاسمیه - لنکتهٍ ولسببٍ - کما فی مثال الأذان، فإن الجزاء «فقصر» وإن کانت جمله فعلیه، لکن هذا الجزاء فی الحقیقه لا یدل علی حدوث وجوب القصر؛ لأنه قوله «إن خفی الأذان فقصر» لیس من أدله تشریع وإیجاب الصلاه، أی: هذا الکلام لا یدل علی إیجاب مستقل للقصر وراء إیجاب الصلاه. وإنما هی إرشاد إلی أن صلاتک قصر. فکأنه یرید أن یقول: «إن خفی الأذان فصلاتک قصر»، مثلما یقال: «إن جاء زید إکرامه واجب». فهذا القول وإن کان فیه فعل، ولکنه فعل ملحق بالاسم، أی: یدل علی ثبوت وجوب القصر، ولا یدل علی أن بخفاء الأذان حدث وجوب مستقل، بل نفس الوجوب السابق، ولکن الواجب اختلفت ترکیبته. فلا یکون الکلام هنا دالاً علی الحدوث عند الحدوث وإنما یدل علی مجرد ثبوت الجزاء عند حدوث الشرط. وعلیه فهذا لا ینافی التداخل کما هو واضح.

ص: ۹۸

أی: لم یحدث وجوب جدید بموجب قوله «إن خفی الأذان فقصر».أی: «قصر» وإن کان فعل أمر ولکن هنا بالخصوص لا یدل علی حدوث وجوب. أی: الظهور الذی یریده الآخوند لیس موجوداً هنا. وهو الظهور فی حدوث الجزاء عند حدوث الشرط. فلا یتم کلامه، رغم أن الجزاء فعل، لکنه فعل ملحق بالاسم.

وعلیه فالکلام لا ینافی التداخل کما هو واضح، وللکلام تتمه تأتی إن شاء الله تعالی.

التنبیه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حیث تداخل الأسباب والمسببات بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الشرط / تنبیهات مفهوم الشرط / التنبیه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حیث تداخل الأسباب والمسببات

کان الکلام فی التقریب الثانی لإثبات عدم التداخل فی الأسباب وهو التقریب الذی ذکره المحقق الخراسانی ره وکان حاصله أن الکلام له ظهور فی حدوث الجزاء عند حدوث الشرط. وهذا یقتضی عدم التداخل کما شرحناه بالأمس. وقلنا فی مقامِ التعلیق علی هذا التقریب إنه تام لکن بشرط أن تتوفر فیه أمور ثلاثه:

الشرط الأول: ما ذکرناه بالأمس وهو أن یکون الجزاء فی القضیه الشرطیه فعلًا من الأفعال، فإن الفعل یدل علی الحدوث، أما لو لم یکن الجزاء فعلًا بل کان اسماً أو ملحقاً بالاسم، فلا دلاله فیه حینئذ علی الحدوث (کما لو قال: «إن جاء زید فإکرامه واجب») وإنما له ظهور فی ثبوت وجوب الإکرام عند المجیء، فهذان الوجوبان ینسجمان معاً ولا یتعارضان. فالتداخل لا یتنافی مع هذا الظهور. ولذا قلنا بالأمس أنه علی أساس هذا الشرط الأول لا یتم کلام المحقق الخراسانی فیما إذا کان الجزاء اسماً، وکذلک لا یتم فیما إذا کان الجزاء فعلاًـ ولکنه ملحق بالاـسم («إن خفی الأـذان فقصر» لکننا نعرف أن المقصود لیس إیجاباً وبعثاً جدیداً وحادثاً، فکأنه یقول: «إن خفی الأذان فصلاتک قصر»).

فإن قلت: نحن نسلم بأن الکلام لا یدل علی الحدوث فیما إذا کان الجزاء اسماً (لأنه لیس جمله فعلیه) لکن لا نسلم بعدم دلاله الکلام علی الحدوث فی الفرض الثانی فیما إذا کان الجزاء فعلًا ملحقاً بالاسم کما فی مثال «فقصِّر»، فإن هذا الأمر یعتبر فعلًا من الأفعال ولاـ یعتبر اسماً، والفعل یدل علی الحدوث. إذن فظهور الکلام فی الدلاله علی الحدوث عند الحدوث محفوظ فی الفرض الثانی.

قلت: أی نوع من الحدوث تفترضون أنه یدل علیه الفعل فی هذا الفرض (فی مثل «فقصر»)؟ حدوث الإخبار أو حدوث الإنشاء؟ أما حدوث الإخبار فمن الواضح أن «فقصر» لا یدل علیه. وأما حدوث الإنشاء والبعث والتحریک فمن الواضح أن قوله «فقصر» فی هذا المثال لم یصدر من المتکلم بداعی البعث والتحریک وإیجاب القصر إیجاباً حادثاً. أی: المولی لم یبعث بعثاً جدیداً. إذن فأی حدوث یدل علیه؟ نعم هذا الفعل بظاهره فعل، ولکنه لا یدل علی الحدوث لا من قریب ولا من بعید، وإنما یدل علی الثبوت مثل الاسم. فهذا هو الشرط الأول من الشروط الثلاثه.

الشـرط الثانى: هو أن يتعاقب الشـرطان أو السـببان حدوثاً، يعنى: نحن نتكلم عن المكلف الذى اجتمع عنده الشرطان المذكوران فى الجملتين الشرطيتين فى قوله مثلًا: «إن نمت فتوضأ» و«إن بلت فتوضأ»، أى: حدث أحدهما ثم حدث الآخر. يعنى: نام أولاً ثم بال. لا أنهما تقارنا فى الحدوث. فرض الاقتران واضح فى مثال: «إن بلت فتوضأ» و«إن خرج الريح فتوضأ» فإن هذا المثال أوضـح فى الاقتران؛ وذلك لأن الظهور الـذى ادعاه المحقق الخراسانى ره وهو ظهور القضـيه فى الحـدوث عنـد الحدوث، إنما يقتضـى عدم التداخل فى فرض التعاقب (فيما إذا بال ثم خرج منه الريح). أما إذا لم يتعاقبا بأن خرجا معاً فظهور القضيه فى الحدوث عند الحـدوث لا يقتضـى عـدم التداخل. يعنى: ينسـجم مع التداخل أيضاً. فحينئذ تدل كل من القضـيتين على الحدوث عند الحدوث (حـدوث وجوب الوضوء عند حدوث البول وحدوث وجوب الوضوء عند حدوث الريح)، فإذا حدث البول والريح فى آن واحد فيصـدق حـدوث وجوب الوضوء عنـد حـدوث كل منهما. فنكون قـد احتفظنا بالحـدوث عنـد الحدوث، رغم أنه حدث وجوب واحد. أى: رغم أننا نقول بالتداخل مع ذلك القول بالتداخل لا يتنافى مع ظهور القضـيه فى الحدوث عند الحدوث، فهذا الظهور محفوظ. وبالمآل لا يقتضـى الظهور الـذى ادعاه عـدمَ التـداخل، بل ينسـجم مع التـداخل أيضاً، فقـد حـدث وجوب واحـد لدى المكلف.

ص: ۱۰۰

الشـرط الثانی: أن تـدل کل من القضـیتین تدل علی أن الحکم الذی حدث بسـبب حدوث الشـرط الأول مسـتمر وباق إلی زمان حـدوث الشـرط الثانی. مثلا لو افترضـنا أنه بال أولاً، ثم خرج منه الریـح. فالشـرط الثالث لصـحه کلامه هو أن الدلیل الأول یدل علی أن هذا الوجوب الذی یحدث بسبب حدوث البول یبقی مستمراً إلی زمان حدوث الریح. ولا ینتهی أمد هذا الوجوب الأول بمجیء الشـرط الثانی. فالکلام الأول یجب أن یدل علی الاستمرار، أی: المحقق الخراسانی بحاجه إلی أن یفترض أن فی الکلام دلالهً (وتحصـیل هـذه الدلاله مشـکله المحقق الخراسانی فهو الذی علیه أن یحصـله) علی أن الحکم الذی حدث بسـبب حدوث الشـرط الأـول موجود وبـاق ومسـتمر إلی زمـان حـدوث الشـرط الثانی، کی یتحقق عنـد المکلف مقتضـیان وموجبان لحکمین. وحینئذ یتم کلامه بأن القضیه تدل علی عدم التداخل.

أما لو افترضـنا بأن القضیه الشرطیه التی تحقق شرطها أولاً (مثال البول) لا تدل علی أن هذا الوجوب الأول باق ومستمر إلی زمان خروج الریـح، فحینئـذ یکون مقتضـی الظهور الـذی ادعـاه المحقق الخراسـانی فی هـذا التقریب (وهو الحـدوث عنـد الحـدوث) التـداخل، ولا یکون عباره عن عـدم التـداخل، فالآن یوجد حکم واحد ولا معنی للتداخل وعدم التداخل؛ فإن المقصود من عدم التداخل فی بحثنا هو ثبوت حکمین فی آن واحد، نتیجه ثبوت الشرطین واجتماعهما علی المکلف، وهذا یحصل فیما إذا افترضنا أن الحکم الأول یبقی مسـتمراً إلی زمان حدوث الشـرط الثانی وبحدوث الشرط الثانی یحدث وجوب ثان، فالحکمان یثبتان فی آن واحد علی المکلف. وهذا هو المقصود بعدم التداخل.

ومن هنا یقال(١) (٢) فی هذا الفرض (أی: عدم وجود ظهور للکلام - الظهور الثانی - فی أن الحکم الذی حدث بسـبب الشرط الأـول مسـتمر إلی زمان حـدوث الشـرط الثانی، أی: لم یکن للقضـیه الشـرطیه إطلاق أزمانی یـدل علی بقاء الوجوب إلی زمان حـدوث الشـرط الثانی) لا یتم ما تقـدم منا فی الجهه الأولی عند ما کنا نبحث عن مقتضـی الأصل العملی عند الشک فی تداخل الأسـباب وعدم تداخلها هو البراءه، فإن الوجوب الأول مسـلم به وأما الوجوب الآخر فمشـکوک فتجری بحقه أصاله البراءه، وأنه لیس علی المکلف غیر تکلیف واحد. فقد یقال إنه لو افترضـنا أن القضیه الشرطیه لیس لها إطلاق أزمانی ولیس لها ظهور لفظی فی أن الحکم یستمر إلی زمان الشرط الثانی فلا یکون الأصل العملی فی صالح التداخل. والأصل العملی هنا هو استصحاب بقاء الوجوب الأول إلی زمان حدوث الشـرط الثانی وحینما یأتی الشـرط الثانی یحدث وجوب آخر، فبالنتیجه مقتضی الأصل العملی یکون فی صالـح عـدم التداخل. فتغیرت النتیجه عما قلناه سابقاً بأن الأصل العملی عند الشک فی تداخل الأسـباب هو البراءه عن الوجوب الثانی وبالتالی الأصل العملی فی صالح التداخل، الآن تبین أن مقتضی الأصل العملی عند الشک هو الاستصحاب.

وسندرسه غداً إن شاء الله تعالى.

التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات

قلنا إن كلام المحقق الخراسانى ره حول الظهور الذى يقتضى عدم التداخل مشروط بشروط ثلاثه:

أولاً: أن يكون الجزاء جمله فعليه.

وثانياً: أن يكون الشرطان متعاقبين.

وثالثاً: أن تدل القضيه على أن الحكم الحادث بحدوث الشرط الأول مستمر إلى زمان حدوث الشرط الثانى؛ لأن المقصود من عدم التداخل هو ثبوت حكمين فى آن واحد. فإذا افترضنا أن القضيه الشرطيه المتحققه شرطها أولاً (مثل قوله: «إن نمت فتوضأ» فيما إذا نام المكلف أولاً) تدل بإطلاقها الأزمانى على بقاء الحكم الأول إلى زمان حصول الشرط الثانى (البول فى قوله: «إن بلت فتوضأ») فحينئذ يكون مقتضى الظهور الذى ادعاه الآخوند (ظهور القضيه فى حدوث الحكم عند حدوث الشرط) هو عدم التداخل. أى: مقتضاه ثبوت حكمين فى زمان واحد لاجتماع شرطين. هذا فيما إذا افترضنا أن القضيه الأولى تدل بإطلاقها الأزمانى على بقاء الحكم الأول إلى زمان حصول الشرط الثانى.

أما لو فرض أن الوجوب الذى حدث بسبب الشرط الأول انتهى أمده ولا تدل على بقائه إلى زمان الشرط الثانى، فمن المعلوم حينئذ أن لا موضوع للتداخل وعدم التداخل، لأن زمان أحد الحكمين غير زمان الآخر. فبحدوث الشرط الأول حدث حكم للوضوء وانتهى أمده قبل حدوث الشرط الثانى وبحدوث الشرط الثانى حدث حكم آخر. فلم يثبت حكمان فى زمان واحد.

إذن، فمجرد الظهور الذى ادعاه المحقق الخراسانى لا يكفى من دون ظهور القضيه فى دوام هذا الحكم إلى زمان حصول الشرط الثانى. فهذا هو الشرط الثالث الذى يجب ضمه إلى الشرطين الأولين ليتم كلام الآخوند.

ص: ۱۰۲

ومن هنا قد يقال إنه: فى فرض عدم وجود هذا الظهور (الإطلاق الأزمانى) الثانى لا يتم ما قلناه سابقاً من أنه عند الشك فى تداخل الأسباب الأصلُ العملى - وهو البراءه - فى صالح التداخل، فنبقى نشك فى أن الحكم الأول بقى مستمراً إلى زمان حدوث الشرط الثانى؛ وحيث لا يوجد لدينا أصل لفظى من ظهور أو إطلاق يعين لنا التكليف فنرجع إلى الأصل العملى، ومقتضى الأصل العملى هو الاستصحاب فى المقام؛ لأن بحدوث النوم حدث الوجوب قطعاً وبعد حدوث البول نشك فى أن الحكم الأول هل بقى إلى هذا الزمان أم لا؟ فمقتضى الاستصحاب أن الحكم الأول ما زال موجوداً، وحينئذ بحدوث الشرط الثانى (البول) حدث حكم آخر؛ لأن القضيه الشرطيه الثانيه ظاهره فى الحدوث عند الحدوث أيضاً، فيكون هناك حكمان فى

زمان واحد وحينئذ يقتضى الأصل العملى عدم التداخل وهذا خلاف ما قلناه سابقاً من البراءه.

وقد يتمَّم هذا الإشكال(١) (٢) بأن فى المقام فرضين:

الفرض الأول: هو أن ظهور القضيه فى الحدوث عند الحدوث باق ومحفوظ؛ لأنه أقوى من الإطلاق وليس بحاجه إلى مقدمات الحكمه.

الفرض الثانى: هذا الظهور أيضاً عليه علامه الاستفهام.

أما سبب افتراضنا هذين الفرضين هو أن فى المقام لدينا ثلاثه ظهورات:

الظهور الأول: (الذى قاله الآخوند) ظهور كل من القضيتين فى حدوث الجزاء عند حدوث الشرط.

الظهور الثانى: ظهور الماده فى الجزاء - وليس الهيئه - (والجزاء هو « توضأ» فى كلتا القضيتين) فى طبيعى الوضوء، لا ـ حصه خاصه من الوضوء. نعبّر عن هذا الظهور بإطلاق الماده فى الجزاء.

الظهور الثالث: الإطلاق الأزمانى وهو أن قوله «إن نمت فتوضأ» ظاهر فى أن الوجوب الذى يحدث بسبب النوم يبقى مستمراً فى كل الأزمان إلى زمان حصول البول وحدوث الشرط الثانى.

إن الظهورين الثانی والثالث من هذه الظهورات إطلاقی، أما الظهور الأول فیفترض فیه فرضان:

الفرض الأول: أن تعتبرونه أیضاً من نوع الإطلاق، أی یحتاج إلی مقدمات الحکمه لکی تدل القضیه الشرطیه علی الحدوث عند الحدوث.

الفرض الثانی: أن تفترضون بأنه أقوی من الإطلاق وهو ظهور یستند إلی الوضع؟

أما الافتراض الأول (أن یکون الظهور الأول من نوع الإطلاق) فیحصل التعارض الثلاثی بین إطلاقات ثلاثه؛ لأننا نعلم إجمالاً بکذب أحدها.

إما أن الظهور والإطلاق الأول کاذب وهو القائل بأن الجزاء یحدث عند حدوث الشرط. فقوله: «إن بلت فتوضأ» لیس ظاهراً فی حدوث وجوب بحدوث البول، بل وجوب واحد (علی طبیعی الوضوء) مستمر إلی أن یحصل النوم.

وإما أن الظهور الثانی (وهو إطلاق الماده فی الجزاء) کاذب، فإن المراد من ماده الجزاء فی مثل قوله: «إن بلت فتوضأ» لیس طبیعی الوضوء بل حصه منه. لکن الظهور الأول والثالث محفوظان.

وإما أن الظهور الثالث والإطلاق الأزمانی کاذب فی القضیه الأولی وهی «إن نمت فتوضأ»، فلا یبقی الوجوب مستمراً إلی زمان البول. فعندنا علم إجمالی بکذب أحد هذه الإطلاقات.

بعباره أخری نعلم أنه:

إما لم یحدث حکم ثان عند حدوث الشرط الثانی، ومعناه کذب الظهور الأول (الحدوث عند الحدوث) الذی قال به الآخوند. وإما أنه حدث حکم ثان لکنه تعلق بحصه من الوضوء ولیس بطبیعیّه؛ لاستحاله تعلق حکمین بطبیعی الوضوء فهذا معناه اجتماع وجوبین علی شیء واحد وهو اجتماع مثلین وهو مستحیل، فإذا حدث حکم بسبب الشرط الثانی فیکون قد تعلق بحصه من الطبیعی، وهذا معناه کذب إطلاق ماده الجزاء والظهور الثانی. وإما أن الحکم الأول انتهی أمده ولم یستمر إلی زمان حدوث الشرط الثانی، وإلا فیوجد لدینا حکمان فی زمان واحد علی طبیعی الوضوء وهو محال نتیجه استحاله اجتماع حکمین ووجوبین علی طبیعی الوضوء.

ص: ۱۰۴

فنعلم إجمالاً ـ إما أن الظهور الأول كاذب (وما حدث حكم ثان) وإما أن الظهور الثانى كاذب (وهو عدم تعلق الحكم الثانى بالطبيعى) وإما أن الظهور الثالث كاذب (وهو عدم استمرار الحكم الأول).

فنعلم إجمالاً ـ بتعارض هذه الأطراف الثلاثه وكلها تتعارض وتتساقط، ومعنى التساقط أن لا أصل لفظى فى البين، فنرجع إلى الأصل العملى الذى هو أصل البراءه الذى ذكرناه سابقاً. فلا يتم الإشكال الذى ذكره السيد محمدٌ الباقر الحكيم رضوان الله عليه.

والخلاصه أن هذا الفرض الأول (أى: فيما إذا افترضنا أن الظهور الأول وهو الحدوث عند الحدوث) إذا كان من نوع الإطلاق فيدخل فى التعارض لأنه إطلاقى أيضاً كالظهور الثانى والثالث، ولا ميزه لهذا الإطلاق على ذينك الإطلاقين الثانى والثالث. فيقع التعارض الثلاثى بين هذه الإطلاقات الثلاثه وتتساقط والنتيجه الرجوع إلى البراءه، فلا يتم الإشكال الذى ذكره السيد الحكيم، فلأجل أن يتم الإشكال ذكر سيدنا الأستاذ الشهيد متمماً بافتراض أننا نحتفظ بالظهور الأول ولا ندخله فى المعارضه الثلاثيه، وذلك بالقول بأنه ظهور وضعى ولا يحتاج إلى مقدمات الحكمه وحينئذ يكون التعارض ثنائياً بين الثانى والثالث.

فإما أن الإطلاق الأزمانى للقضيه الشرطيه الأولى باطل أو إطلاق ماده الجزاء فى القضيه الثانيه غير صحيح، فيقع التعارض بينهما. وأما ظهور القضيه فى حدوث أصل الحكم عند حدوث الشرط محفوظ ولم يدخل فى التعارض (لما تقدم من كونه أقوى من الإطلاق). وحينئذ

إشكال السيد الحكيم لا يصح فى فرض التعارض الثلاثى، لتساقط الأطراف والرجوع إلى الاستصحاب، لأن حدوث الأول متيقن والثانى مشكوك فنجرى البراءه. ويصح فى فرض التعارض الثنائى.

فيتم إشكال السيد الحكيم بهذا التتميم، حيث يأتى الاستصحاب لأننا نشك فى أنه هل ذاك الحكم الأول الذى حدث بالنوم باق إلى الآن أو لا؟ فعندنا يقين سابق وشك لاحق فنجرى الاستصحاب. فهذا نثبته بالاستصحاب وذاك الثانى نثبته بالحدوث عند الحدوث. فيجتمع على المكلف الآن وجوبان. أى: يقوم الاستصحاب مقام الإطلاق الأزمانى ويؤدى دوره؛ لأن الإطلاق الأزمانى سقط فى التعارض، فالنتيجه عدم التداخل. هذا تتميم من قبل السيد الأستاذ الشهيد.

وسيأتى الجواب عن هذا الإشكال فى الدرس القادم فى يوم السبت إن شاء الله تعالى.

مفهوم الشرط / التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

الجلسه ال_٣٧

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات

كان الكلام فى الظهور الذى ادعاه المحقق الخراسانى ره للقضيه الشرطيه حيث قال: إن هذا الظهور (الحدوث عند الحدوث) يقتضى عدم التداخل فى الأسباب، أى: ثبوت وجوبين للوضوء. وقلنا: إن هذا الظهور إنما يُثبت عدمَ التداخل بشروط ثلاثه:

١- أن يكون الجزاء جملةً فعليه.

٢- أن يتعاقب السببان (النوم والبول).

٣- أن يكون للقضيه ظهور آخر (الإطلاق الأزمانى:) فى أن الوجوب الحادث بسبب الأول استمر إلى زمان حدوث السبب الثانى.

فإذا افترضنا وجود الظهور الأول (الحدوث عند الحدوث) دون الثانى (الإطلاق الأزمانى) فلا يكون للقضيه ظهورٌ فى أن الحكم الأول مستمر وباق إلى زمان حدوث السبب الثانى، فيحتمل أن يكون أمدُ الوجوبِ الأولِ قد انتهى قبل حدوث السبب الثانى (لأنه افترضنا أن لا إطلاق أزمانى)، وحينئذ مجرد الظهور الأول الذى قاله الآخوند لا يكفى لإثبات عدم التداخل، حيث لم يعد هناك موضوع للتداخل وعدم التداخل.

ثم جاء إشكال يقول: لطالما ليس للقضيه إطلاق أزمانى فبالإمكان إثبات الحكم الأول باستصحابه إلى زمان حدوث السبب الثانى (أى: قام هذا الاستصحاب مقام الإطلاق الأزمانى)، كما يمكن إثبات الحكم الثانى بظهور القضيه الشرطيه فى الحدوث عند الحدوث وهو ما قاله الآخوند. فعليه فإن مقتضى الأصل العملى عند الشك فى التداخل وعدم التداخل هو عدم التداخل. وهذا خلاف ما ذكرتموه من أن مقتضى الأصل العملى عباره عن البراءه، والذى ختمتموه بالتتمه التى ذكرها السيد الأستاذ الشهيد.

ص: ١٠۶

الجواب: وقد أفاد سيدنا الأستاذ الشهيد فى الجواب عنه أن مقتضى الأصل العملى حتى فى هذا الفرض فى صالح التداخل، وهذا الإشكال غير تام، وذلك لعدم قيام هذا الاستصحاب مقام الإطلاق الأزمانى، لكى تخرجوا بحكمين، وتكون النتيجه عدم التداخل؛ وذلك لأنه لا أثر لجريان هذا الاستصحاب ولا تترتب عليه فائده؛ فإن الفائده المتوخاه من هذا الاستصحاب هو إثبات حكمين على المكلف (أى: عدم التداخل)، وهذا الأثر متوقف على أن يكون الحكمُ الثانى (الذى حدث بالنوم) متعلقاً بحصه

خاصه من الوضوء (غير الحصه التى يمتثل بها الوجوب الأول) دون طبيعيّه؛ فإنه لا- يمكن أن يتعلق كل من الوجوب الأول والثانى بطبيعى الوضوء لاستحاله اجتماع المثلين.

والأثر الذى نريده من الاستصحاب هو ثبوت حكمين على المكلف وهو متوقف على أن يكون الحكم الثانى متعلقاً بالحصه، وتعلقه بالحصه متوقف على بقاء الحكم الأول إلى زمان الحكم الثانى، فبالاستصحاب تريدون إثبات بقاء الحكم الأول إلى زمان الحكم الثانى. ولكن لا يثبت هذا الاستصحاب أن الحكم الثانى قد تعلق بالحصه، وإنما لازمه العقلى يثبت أن الحكم الثانى قد تعلق بالحصه، والقول باللازم العقلى للاستصحاب هو القول بحجيه الأصل المثبت وهو باطل. فإذا لم يجر الاستصحاب فلا يثبت لدينا حكمان كى تكون النتيجه عدم التداخل.

فلو أريد إجراء هذا الاستصحاب لتنجيز وجوب طبيعى الوضوء فهذا منجز على المكلف على كل حال (أى: يستحق العقاب لو ترك الوضوء أبداً) من دون حاجه إلى الاستصحاب، ولو أريد أجراء هذا الاستصحاب لتنجيز وجوب حصه خاصه من الوضوء (أى: إثبات استحقاق العقاب لترك وجوب آخر للوضوء، فهذا يكون تأويلاً- على الأصل المثبت). فمن ترك الطبيعى يكون تاركاً للحصه أيضاً ومن ترك الحصه قد ارتكب مخالفةً قطعيه للوجوب الثانى.

ص: ١٠٧

إذن، فبسقوط هذا الاستصحاب يبقى العلم بالحكم الثانى (بناء على ظهور الحدوث عند الحدوث، ولم يبق لدينا شىء آخر كالاستصحاب والإطلاق الأزمانى للقضيه الشرطيه الأولى) ولا ندرى هل تعلق هذا الوجوب الثانى بطبيعى الوضوء أو بحصه خاصه منه؟ فتعلقه بجامع الوضوء معلومٌ وتعلقه بحصه خاصه مشكوك، فيكون من موارد دوران الواجب بين الأقل والأكثر، فنجرى البراءه عن الأكثر، والأكثر هنا هو التقيد بحصه خاصه، فتكون النتيجه فى صالح التداخل. فهذا الاستصحاب ما أفادنا بشىء، فمازال كلامنا السابق تاماً وهو أن مقتضى الأصل العملى هو البراءه، أى: الأصل فى مقتضى التداخل حتى فى هذا الفرض.

إشكال على الجواب(١) : ما المقصود من عدم ترتب فائده وأثر على هذا الاستصحاب؟

إن كان المقصود منه أن الاستصحاب باعتباره جعلاً شرعياً (تنزيل شرعى من قبل الشارع، حيث يُنَزِّل الشارعُ المشكوكَ منزلةَ المتيقن) إنما ينال الآثار والأحكام الشرعيه ولا تمتد يد التشريع إلى اللوازم العقليه (أى: يجب أن يكون المستصحب ذا أثر شرعى كى يتم جريان الاستصحاب) وفى المقام ليس للمستصحب أثر شرعى كما قلتم.

فيرد عليه أن المستصحب هنا بنفسه أثر شرعى وحكم شرعى، فإننا نستصحب الحكم الأول والوجوب الأول للوضوء.

وإن كان المقصود من عدم إمكانيه جريان الاستصحاب هو لَغويه جريانه.

فيرد عليه بأنه ليس لغواً وفائدته إثبات حكمين شرعيين بإجراء الاستصحاب فى الحكم الأول إلى زمان البول وبمعونه القضيه الشرطيه الثانيه (حدوث الحكم الثانى عند حدوث البول)، وحينئذ حيث أننا نقطع بأن الحكم الثانى متعلق بغير ما يتعلق به الحكم الأول؛ لاستحاله تعلق حكمين بشىء واحد، فالحكم الثانى قطعاً متعلق بغير الوضوء الذى يُمتثل به الحكمُ الأول، فبالتالى نقطع بأن الوضوء الأول ليس امتثالاً لكلا الحكمين، وإنما لا بد من وضوء ثان. ففائدته أنه يلزم عليه وضوءان، فلا يكون الاستصحاب لغواً.

١- (١) - قائل هذا الإشكال هو السيد كاظم الحائرى على ما نقله الأستاذ من دفاتره القديمه فى الأصول.

الجواب عن هذا الإشكال(١) : وإن كنا نقطع بأنه لو كان الثابت بحسب الواقع هو وجوبين وحكمين، فالوجوب الثانى قطعاً متعلق بغير ما يمتثل به الوجوبُ الأول وإلا يلزم منه اجتماع المثلين، فالوضوء الأول لا يعتبر امتثالاً لكلا الوجوبين (إذا كان فى الواقع وجوبان) لكن كلًا من الوجوبين بمقدار تنجزِهِ علينا يُمتَثل بالوضوء الأول.

أما الوجوب الأول فواضح لأنه متعلق بطبيعى الوضوء والطبيعى يحصل خارجاً بامتثال الوضوء الأول.

وأما الوجوب الثانى فالوضوء الأول امتثال له أيضاً، لأننا شككنا - حسب الفرض - فى أنه هل تعلق بالطبيعى أم بحصه خاصه؟ فإذا بقى الأول فالثانى لم يتعلق بالطبيعه، وإذا لم يبق الأول فهذا متعلق بالطبيعه. والبراءه توافق الأول، أنه متعلق بالطبيعى، وتجرى البراءه عن التعيين لتكون النتيجه التخيير. تجرى البراءه عن التعيين، ونتيجه البراءه أن الوجوب الثانى متعلق بالطبيعى وهو ينطبق على الوضوء الأول. كما أن الاستصحاب لم يقدر إثبات أن الوجوب الثانى متعلق بالحصه، لأنه أصل مثبت.

والخلاصه أنه وإن صح ما قلتموه من أنه لو كان فى الواقع يوجد حكمان فالحكم الثانى متعلق بغير ما يُمتثل به الحكم الأول، لكن بالمقدار الذى تنجز (كل واحد من الحكمين) على المكلف يكون الوضوء الأول امتثالاً له، فالنتيجه أيضاً فى صالح التداخل.

هذا تمام الكلام فى هذا البحث الأول من البحوث الثلاثه فى تداخل الأسباب:

البحث الأول: البحث عن الظهور الذى يقتضى عدم التداخل

البحث الثانى: البحث عن الظهور الذى يقتضى التداخل.

البحث الثالث: البحث عن العلاج.

ص: ١٠٩

١- (٢) - الجواب من السيد الشهيد الصدر على ما نقله الأستاذ عنه فى دفاتره القديمه فى الأصول.

فتبين أن الظهور الذی ذكره الآخوند وقال إنه يقتضـی عدم التداخل تام عندنا فی الجمله، يعنی القضيه الشرطيه لها ظهور يقتضی عدم التداخل وهو الظهور فی الحدوث عند الحدوث لكن فيما إذا اجتمعت شروط ثلاثه: ١- أن يكون الجزاء جمله فعليه ٢- أن يتعاقب الشرطان ٣- أن يدوم الحكم الأول إلی زمان حصول الشـرط الثانی. ومن دون توفر هذه الشروط الثلاثه لا يكون للقضيه ظهور يقتضی عدم التداخل. هذا تمام الكلام فی البحث الأول، وسوف ننتقل إلی البحث الثانی غداً إن شاء الله تعالی.

مفهوم الشرط / التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات بحث الاصول

Your browser does not support the audio tag.

الجلسه ال_٣٨

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات

انتهينا من البحث الأول وهو البحث عما يقتضی الدلالهَ علی عدم تداخل الأسباب.

وأما البحث الثانی وهو البحث عما يقتضـی الـدلالهَ علی تداخل الأسـباب، فالمشـهور أنه عباره عن إطلاق الماده فی الجزاء، فإن «فتوضـأ» جَزاءٌ فی جمله «إذا نمت فتوضـأ»، وله مـاده وهيئه. والهيئه هی صـيغه «افعـل»، والماده هی الوضوء، وهی مطلقه يقتضـی إطلاقهـا أن يكون متعلق الأـمر (متعلق الوجوب) قـد تعلق بمطلق الوضوء وطبيعيه، لاـ بفرد خـاص منه، هـذا فی القضـيه الشـرطيه الأولی. وكذلك القضيه الشرطيه الثانيه، حيث يقتضی إطلاق الماده فی جزائها أن يكون متعلق الأمر هو الطبيعی.

وحينئـذ إما نفترض أن كل واحـد من هـذين الوجوبين يسـبب وجوباً مسـتقلاً للوضوء وهو محال لاسـتحاله اجتماع المثلين. وإما نفترض أن كـل واحـد منهمـا قـد تعلق بحصه خاصه من الوضوء، وهو خلف إطلاق الماده فی الجزاء. وإما نفترض أنهما يسببان وجوباً واحداً متعلقاً بطبيعی الوضوء وهو التداخل. هذا هو المشهور.

ص: ١١٠

وقـد اعترف المحققُ الخراسـانی بهـذا الظهور (إطلاـق الماده فی الجزاء المقتضـی للتـداخل)، وإن قـدَّم (ره) الظهورَ الأول (وهو الحدوث عند الحدوث) الذی كان يقتضـی عدم التداخل، والذی بحثنا عنه فی البحث الأول. وسـنذكره عند ما ندخل فی البحث الثالث، ولكنه اعترف بهذا الظهور الثانی أيضاً.

أمـا المحقق النـائينی ره فقـد أنكر أساساً أن يكون فی الكلاـم ظهورٌ (= إطلاـق المـاده) يـدل علی التـداخل، ويمكن تقريبه فنياً بإنكار ما اشـتهر - فی المقام - من أن الإطلاق إما شمولی (= مطلق الوجود) أو بدلی (= صرف الوجود)؛ لأن الإطلاق فی متعلق الأـمر لاـ يـدل إلاـ علی أن المولی أمر بأصـل الطبيعه، وغـايه الأـمر أنه فی طول تعلق الأمر المولوی بأصل الطبيعه. أی: لطالما أن المولی أمر بـالطبيعه فيحصل الامتثال من خلال الإتيان بصـرف وجود الوضوء (= الإتيان بصـرف الوجود هو الـذی يقتضـيه الأمرُ بعد أن تعلق بأصل الطبيعه)، وصرف الوجود لم يؤخذ فی متعلق الأمر فی رتبه سابقه علی أصل الطبيعه. يعنی:

توضیح ذلک: أن عنوان «صرف الوجود» لدی المشهور والمحقق النائینی، لا ینطبق إلا علی الفرد الأول من الوضوء، فلا تدل علیه لا الهیئه ولا الماده. أما الهیئه فلأنها تدل علی الطلب (أو بتعبیر أدق: تدل علی النسبه الطلبیه، کما تقدم تفصیلاً فی بحث الحروف والهیئات)، وأما الماده فتدل علی طبیعه الوضوء. ولطالما أن الطبیعی لابد وأن تحصل خارجاً بالفرد الأول من الوضوء فیکفی فی مقام امتثال أمر المولی (المتعلق بطبیعه الوضوء) الإتیانُ بالفرد الأول.

إذن، لم یتعلق الوجوبان فی الشرطیتین (النوم والبول) بصرف الوجود أبداً، حتی یقال: إنه یلزم من ذلک اجتماع وجوبین ومثلین، وبما أن هذا محال فدفعاً لمحذور اجتماع المثلین لابد وأن نلتزم بأن کلا من الوجوبین تعلق بالحصه (بوضوء غیر الوضوء الذی تعلق به الوجوب الآخر) وهذا یتنافی مع إطلاق الماده، لننتهی إلی أن إطلاق الماده یقتضی التداخل وثبوت وجوب واحد متعلق بطبیعی الوضوء.

ص: ۱۱۱

فهذا ليس صحيحاً؛ إذ أن الوجوبين لم يتعلقا بشيء واحد حتى يأتى هذا النمط من التسلسل فى التفكير، بل تعلقا بالطبيعه، وهذا يقتضى وجوب حصتين من الطبيعه ووضوءين، لكن هذا التحصيص والتعدد فى الوضوء ليس فى رتبه سابقه على الوجوب كى يكون منافياً لإطلاق الماده، بل هو فى مرتبه متأخره عن الوجوب؛ لأن الفعل الصادر من المكلف (وهو الوضوء) معلول للوجوب، والمعلول لا يتحصص ولا يتعدد بعلته فى الرتبه السابقه على العله، بل يتحصص فى الرتبه المتأخره عن العله، كما هو الحال فى تعدد العلل التكوينيه.

مثلاًـ إذا كانت العله هو تعدد اصطكاك حجر بحجر، فيتعدد المعلول ويحدث صوتان، ولكن لا يكون هذا التعدد فى جانب المعلول فى رتبه سابقه على العله، فلاـ يكون كل من الاصطكاكين علهً مقتضيه لحصه خاصه من الصوت، بل إن كلاًـ من الاصطكاكين يقتضى الصوت، لاـ أنه يقتضى حصه خاصه منه. لكن كل من هذين الصوتين (التعدد فى الصوت) لم يكن فى الرتبه السابقه على العله، بحيث العله (الاصطكاك) جاء وأصبح عله لحصه خاصه من الصوت، وإنما الاصطكاك عله لطبيعى الصوت، لاـ أنه يقتضى حصهً من الصوت غير الصوت الذى يحدثه الاصطكاك الآخر. ولكن بالمآل يحصل لكل من الاصطكاكين صوتٌ خاص، فهذا التحصيص فى طول مجىء العله، وإلا فإن قبل مجىء العله لم يكن المعلول محصصاً ومتعدداً، فهو كان طبيعى الصوت.

كذلك فيما نحن فيه، فإن كلًا من الوجوبين (فى النوم والبول) لم يتعلق بحصه من الوضوء كى تقولوا بوجوبين وعدم التداخل، فإن إطلاق ماده الجزاء لا يقتضى التداخل، لأنه منافى لإطلاق ماده الجزاء. ولم يتعلق الوجوبان بحصه خاصه من الوضوء أساساً، بل يمكن القول بحدوث وجوبين ولكن من دون القول بأنهما قد تعلقا بحصه خاصه من الوضوء، وليس التحصيص فى الرتبه السابقه على الوجوب، فلم يأت الوجوب ليتعلق بوضوء متحصص، بل كل من الوجوبين متعلق بذات الطبيعه، لكن يحصل التحصيص فى الوضوء فى طول تعلق الوجوب بطبيعيه (ولا يتعدد الطبيعى).

وخلاصه کلام المرزا هو أن ما توهمه القائلون بهذا الظهور الثانی من أن القول بعدم التداخل ووجود وجوبین فی المقام یتنافی مع إطلاق الماده، غیر صحیح؛ لأننا نقول بعدم التداخل رغم احتفاظنا بإطلاق الماده فی الجزاء، فإن معنی إطلاق الماده فی الجزاء هو أن الأمر قد تعلق بالجزاء فی کل من الشرطیتین، فلا یقتضی إطلاق الماده التداخل. هذا ما أفاده ره مع توضیح منا.

ویرد علیه أن نسبه الوجوب إلی الفعل الصادر من المکلف - أیّا کان وهو الوضوء فی المقام - لیس نسبه العله إلی المعلول، وقیاس باب الوجوب بباب العلل والأسباب التکوینیه قیاس مع الفارق.

فإذا فرضنا أن الوجوبین قد تعلقا بحصتین فیلزم الإتیان بحصتین، أما إذا فرضنا أن الوجوبین قد تعلقا بطبیعی الوضوء فلا یلزم الإتیان بوضوءین وبحصتین. فلو فرضنا أن کلا من الوجوبین قد تعلق بذات الطبیعه - کما افترض المرزا - وأن الوجوب بنفسه لیس عله للامتثال(۱) ، والعقل الذی یحکم لزوم الامتثال ویدرکه (وینقدح الداعی فی نفس المکلف لیقوم ویصلی أو یتوضأ)، یدرکُ أیضاً وجوب تطبیق متعلق أمر المولی علی مصداقه فی الخارج. ومن الواضح أن کِلا المتعلقین ذات الطبیعه، فینطبقان علی الوضوء الأول، فیتحقق امتثال کلا الأمرین بهذا الوضوء الأول. وهذا معناه أن الوجوبین کلیهما یدعوان المکلف إلی هذا الشیء الواحد، فیلزم اجتماع مثلین علی شیء واحد وهو محال. فلا یمکن أن نفترض أن الوجوبین قد تعلقا بذات الطبیعه، ومع ذلک لا یحصل التداخل.

ص: ۱۱۳

۱- (۱) - الوجوب خلق الإراده لکن بمعونه حکم العقل، وإلا فلو لم یکن العقل یحکم بوجوب امتثال أمر المولی فالوجوب لم یکن یحرکُ عامه الناس (إلا القلیلون الذین یحرکون نحو الامتثال حبا بالمولی)، فلا یرتبط البحث بالسلطنه والجبر والإراده الذی تقدم سابقاً.

فتحصّل أن الحق مع الآخوند، وهو الاعتراف بوجود ظهور - إطلاق الماده فی الجزاء - يقتضی التداخل ولا يمكن التحفظ على إطلاق الماده فی الجزاء رغم القول بعدم التداخل، فإنه يلزم منه محذور اجتماع المثلين. هذا تمام الكلام فی هذا البحث الثانی.

مفهوم الشرط / التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

الجلسه ال_۳۹

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات

البحث الثالث

حل التعارض القائم بين الظهورين المتقدمين فی البحثين السابقين.

وأما البحث الثالث وهو البحث عن كيفيه حل التعارض القائم بين الظهورين المتقدمين (أی: الظهور المقتضی لعدم التداخل، والظهور المقتضی للتداخل) فی البحثين السابقين.

ولمعالجه هذا التعارض ذُكر وجهانِ يُقدَّم فيهما الظهور الأول على الظهور الثانی:

الوجه الأول: ما أفاده المحقق الخراسانی فی متن الكفايه، وهو القول بأن الظهور الأول يرفع موضوع الظهور الثانی؛ وذلك لأن الظهور الثانی وهو إطلاق الماده فی الجزاء ظهور إطلاقی، ومن جمله مقدمات الحكمه عدم البيان، (كما يأتی إن شاء الله فی بحث الإطلاق بأن من شروط مقدمات الحكمه أن لا يذكر المتكلم القيدَ مع أنه فی مقام البيان).

بينما الظهور الأول الذی يقتضی عدم التداخل (الحدوث عند الحدوث)، ليس ظهوراً إطلاقياً ثابتاً من خلال مقدمات الحكمه، بل هو ظهور وضعی أو عرفی، ثابت بالوضع. فيكون هذا الظهور العرفی بياناً للقيد، فيرتفع موضوع الظهور الثانی وشرطه تكويناً.

أقول: بناء على التقريب الأول (وهو التقريب المشهور - والذی ناقشناه - القائل بأن للقضيه الشرطيه ظهورٌ فی أن الشرط عله تامه للجزاء) من البحث الأول (الظهور المقتضی لعدم التداخل) لا يتم كلام المحقق الخراسانی فی المقام، أی: لا يكون الظهور المقتضی لعدم التداخل رافعاً لموضوع الظهور المقتضی للتداخل؛ لأنه بناء على هذا التقريب سوف يكون الظهوران متساويين، أی: يكون كلاهما ظهوراً إطلاقياً ثابتاً بمقدمات الحكمه، لا بالوضع. والسبب فی ذلك ما تقدم هناك من أن ظهور القضيه الشرطيه فی كون الشرط علهً تامهً غير مستفادٍ من الوضع اللغوی، ولا مستفاد من العرف، وإنما هو مستفاد من الإطلاق الأحوالی (الإطلاق الواوی لدى المرزا)، فهذا الإطلاق يدل على أن الجزاء مترتب على الشرط فی جميع الحالات، سواء انضم إليه شیء آخر، أم لا.

أما على التقريب الثانى للظهور المقتضى لعدم التداخل – وهو ما ذكره الآخوند – حيث كانت القضيه الشرطيه ظاهره فى حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، (وليس مسأله العليه) وقد استفاد الآخوند من هذا الظهور عدم التداخل هناك.

لكن هـذا الظهور وإن لم يكن فى نفسه ظهوراً إطلاقياً مسـتفاداً من مقـدمات الحكمه، بل وضـعياً أو عرفياً، لكنه وحـده لا يكفى لإثبات عدم التداخل؛ لما تقدم منا فى ذاك البحث بأن ثبوت عدم التداخل بهذا الظهور متوقف على شروط ثلاثه:

١- أن يكون الجزاء فعلاً من الأفعال.

٢- أن يتعاقب الشرطان.

٣- وعلى أن يكون الحكم الأول باقياً ومستمراً إلى زمان حدوث الشرط الثانى.

وبهذه الشـروط الثلاثه قبلنا أن ظهور القضـيه فى الحدوث عند الحدوث ظهورٌ تام يدل على عدم التداخل. فلا يكفى هذا الظهور وحده لإثبات عدم التداخل من دون هذه الشروط.

وحينئـذ نقول: إمـا نفترض إثبـات بقاء الحكم الأول إلى زمان حصول الشـرط الثانى بالإطلاق الأزمانى للقضـيه الشـرطيه الأولى، فيصـبح الظهور المقتضـى لعـدم التـداخل محتاجـاً إلى مقـدمات الحكمه والإطلاـق أيضـاً. فلاـ يتم كلاـم الخراسـانى أيضـاً؛ لأن الظهورين أصبحا إطلاقيين فهما متساويان، فلا يصبح الأول رافعاً لموضوع الثانى. ولا وجه لتقديمه على الثانى.

وأما إن لم يكن هـذا البقاء ثابتاً من خلال الإطلاق الأزمانى (بل كان أمراً معلوماً لنا من الخارج بأن الوجوب الـذى أحـدثه النوم يبقى مسـتمراً إلى زمـان البول، من دون حاجه إلى الإطلاق الأزمانى)، فيتم كلام المحقق الخراسانى صـغروياً! أى: يكون الظهور المقتضـى لعدم التداخل فى هذا البحث، ظهوراً وضـعياً، بينما الظهور المقتضـى للتداخل ظهور إطلاقى. فتتم هذه الصغرى القائله بأن الظهور الموجب لعدم التداخل، ظهور ثابت بالوضع، أما الظهور الموجب للتداخل، ثابت بالإطلاق.

وأما كبرى كلام المحقق الخراسانى هى أنه كلما كان كـذلك فالظهور الثابت بالوضع مقـدَّم على الظهور الثابت بالإطلاق ورافع لموضوعه.

فنقول: إن أراد ره به أن الظهور الوضـعى مقـدم على الظهور الإطلاـقى ورافع لموضوعه، حتى وإن كان منفصـلاً عنه، كما ذهب إليه الشيخ الأنصارى رض(۱)

.(۲)

فيرد عليه مـا أورده هو فى المقـام (فى حاشـيته على الكفـايه)، حيث قـال: إننـا لاـ نقبل رأى الشـيخ الأنصارى، بل مختارنا هو أن المقيّد المنفصل لا يصلح لأن يكون بياناً حتى يهـدم مقدماتِ الحكمه ويبطلها ويكسـرها ورافعاً لشـروط الإطلاق وموضوعه. بل من جمله مقـدمات الحكمه هو عدم البيان المتصل، وهذا هو الحق كما يأتى إن شاء الله فى بحث الإطلاق. نعم المقيد المنفصـل يهدم حجيه الإطلاق، لكن الظهور يبقى موجوداً. فإذا كان المتكلم فى مقام بيان مراده ولم يذكر قيداً متصـلاً بهذا الكلام، حينئذ تتم مقدمات الحكمه وينعقد له الإطلاق، فلا يخرب هذا الإطلاق شىء.

ص: ۱۱۶

۱- (۱) - حيث ذهب إلى أن المقيـد المنفصل يرفع الإطلاق ولا يبقى للكلام ظهور فى الإطلاق، وليس أنه يرفع حجيّته فحسب، فلو قـال أكرم العـالم فى دليـل، وقـال فى دليـل منفصـل: لاـ تكرم العـالم الفـاسق، فهـذا المقيّد المنفصـل يهـدّم ظهور الأـول فى الإطلاق، ولا يُبقى له ظهوراً إطلاقياً، ويرفع موضوع الإطلاق).

۲- (۲) فهل يقصد الآخوند أن الظهور الوضـعى الذى يقتضـى عدم التداخل يرفع موضوع الظهور الذى يقتضى التداخل، ويهدم هذا الإطلاق المقتضـى للتداخل، حتى وإن كان منفصـلاً عنه. بحيث يرفع قولُهُ «إن بلتَ فتوضأ» (باعتبارها ظاهره - ظهوراً وضعياً - فى حـدوث الوجوب عنـد حـدوث البول) موضوعَ الظهور الإطلاـقى الموجود فى القضـيه الأولى القائله بأنه «إن نمت فتوضأ»، حيث لهـا إطلاـق المـاده (الوضـوء) فى الجزاء، فهـذا الإطلاـق يقتضـى أن يكـون الوجوب متعلقاً بطـبيعى الوضوء. وهـذا معنـاه التـداخل، لأـن الطبيعى لاـ يجتمع عليه وجوبان. فـذاك الإطلاق يقتضـى التـداخل، بينما هـذا الظهور الوضـعى فى القضـيه الثانيه (الحـدوث عند الحدوث) يقتضـى عدم التداخل. أى: هذا الظهور الوضـعى بيان للقيد، فالماده فى الجزاء ليست مطلقه بل مقيده، أى: وضوء آخر وليس طبيعى الوضوء.

وهذا إيراد صحيحٌ وَفقاً لمبناه ومبنانا القائلين بأن من مقدمات الحكمه هو عدم البيان المتصل، وليس المنفصل أيضاً.

أما إن أراد المحقق الخراسانی ره أن الظهور الوضعی المعارض مع الظهور الإطلاقی متصل به وليس منفصلًا عنه، بدعوی أن التعارض هنا واقع بين ظهوری كل واحد من الجملتين، لها ظهوران. مثلًا الجمله الأولی لها ظهوران: ظهور يقتضی عدم التداخل، وهو الظهور الوضعی (الحدوث عند الحدوث) ولها ظهور ثان يقتضی التداخل، وهو الظهور الإطلاقی (أی: إطلاق ماده الوضوء فی الجزاء). وكذلك الجمله الشرطيه الثانيه تملك هذين الظهورين.

وبعباره أخری: لطالما يوجد ظهوران فی كل قضيه، فالظهور الوضعی يرفع موضوع الظهور الإطلاقی. فلا يأتی الإشكال السابق؛ لأن الظهور الوضعی المقتضی لعدم التداخل فی جمله واحده ومتصل بذاك الظهور الإطلاقی الذی يقتضی التداخل. فمادام متصلًا فيصبح كالمقيِّد المتصل، ولا شك فی أن المقيد المتصل يرفع الظهور من أساسه. فهو من قبيل أن يقول: «أكرم العالم العادل»، فی جمله واحده. فلا شك بأن المقيد المتصل يرفع أصل الظهور الإطلاقی.

فهذا الظهور الذی يقتضی عدم التداخل موجود فی نفس الجمله، لكونها وضعياً لا يحتاج إلی مقدمات الحكمه، فيصلح أن يكون بَياناً لتقييد إطلاق الماده فی الجزاء، فلا يبقی لها إطلاق. فيقول: حصه من الوضوء، وليس طبيعی الوضوء.

إذن، لو كان مقصود الآخوند هذا، فيسلم من إشكال الانفصال! لكن يا تُری هل يتم كلامه؟ هذا ما سيأتی شرحه غداً.

مفهوم الشرط / التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات بحث الاصول

Your browser does not support the audio tag.

الجلسه ال__۴۰

كنا نتحدث عن الوجه الذی ذكره المحقق الخراسانی لتقديم الظهور المقتضی لعدم التداخل (= الأول) علی الظهور المقتضی للتداخل (= الثانی)، حيث أفاد أن وجه التقديم هو أن الأول بيان للقيد فيرفع موضوع الثانی الذی هو عدم البيان. فإن الظهور الأول وضعی لا يحتاج إلی مقدمات الحكمه بينما الثانی بحاجه إليها. ومن جمله مقدمات الحكمه عدم بيان القيد، والظهور الأول بيان للقيد. فكنا بصدد دراسه محتملات هذا الكلام، وانتهينا بالأمس إلی احتمال أن يكون مقصود الآخوند هو أن أحد الظهورين متصل بالآخر، والتعارض واقع بين ظهورين داخلَ جملهٍ واحده. فمثلًا إن جمله «إن نمت فتوضأ» لها ظهوران:

الظهور الأول: هو الظهور الوضعی فی الحدوث عند الحدوث، وهو يقتضی عدم التداخل.

الظهور الثانی: هو الظهور الإطلاقی (إطلاق ماده الجزاء وهو الوضوء) وهذا يقتضی التداخل. فيقدم الأول علی الثانی؛ لأن الأول بيان بالنسبه إلی الثانی، ورافع لموضوعه.

الملاحظه: إن كان هذا هو مقصوده فيرد عليه بأن البيان ليس متصلًا فی المقام، بلا فرق بين فرض حدوث الشرطين فی زمان

واحد مقترنين (حدوث النوم والبول) وبين فرض حدوثهما فى زمانين متعاقبين.

أما الأول (المقترنان) فالمعارض للظهور الثانى ليس عباره عن خصوص الظهور الأول، كى يقول الآخوند: فالمعارض متصل؛ لأن من الممكن أن يكون كلا هذين الظهورين فى جمله «إن نمت فتوضأ» صادقَيْنِ فيما إذا كان أحد ظهورى الجمله الأخرى كاذباً؛ لأن لدينا جمله أخرى مستقله وهى جمله «إن بلت فتوضأ». أى: يحدث وجوبٌ للوضوء عند حدوث النوم (وهذا هو الظهور الأول وهو الحدوث عند الحدوث). وأيضاً يمكن صدق الظهور الثانى، فإن هذا الوجوب الحادث عند حدوث النوم وجوبٌ لطبيعى الوضوء. فمثلاً إذا فرضنا أن الجمله الثانيه فاقده للظهور الأول (= الحدوث عند الحدوث) أى: لا يحدث وجوب للوضوء عند حدوث البول، أو يحدث وجوبٌ لكن ظهورها الثانى كاذب، أى: لا يتعلق بطبيعى الوضوء. وإنما هذا الوجوب يتعلق بالوضوء بقيد كونه وضوءاً آخر وحصه أخرى غيرَ الوضوء الذى به يُمتثل الوجوب الأول. فمع كذب أحد ظهورى الجمله الثانيه لا يكون الظهوران فى الجمله الأولى متعارضين، بل يمكن أن يصدقا معاً.

والحاصل أنه لا محذور أبداً فى أن نفترض بأن بحدوث النوم يحدث وجوب ويتعلق بطبيعى الوضوء، لكن عند حدوث البول إما لا يحدث أصلاً وجوب أو إذا يحدث يتعلق بحصه خاصه من الوضوء. إنما المحذور فيما إذا حدث الوجوب عند حدوث النوم ويتعلق بطبيعى الوضوء وكذلك يحدث وجوب عند حدوث البول ويتعلق أيضاً بطبيعى الوضوء، لاستحاله اجتماع المثلين.

ص: ۱۱۸

فليس معـارضُ الظهورِ الثـانى فى الجمله الأولى، الظهورُ الأول فى الجمله الأولى فحسب، بل معارضه مجموعُ الظهور الأول فى الجمله الأولى والظهورين الآخرين فى الجمله الثانيه. لأننا رأينا أنه إن كان أحـد ظهورى الجمله الثانيه كاذباً، يرتفع التعارض بين ظهورى الجمله الأولى. فالمعـارض للظهور الثـانى فى الجمله الأولى عباره عن الظهور الأول فى تلك الجمله مع ظهورى الجمله الثانيه المنفصله.

فالمعارض مركب من متصل ومنفصلين. ومن الواضح والمعلوم أن المركب من متصل ومنفصلين منفصلٌ. إذن فالظهور الإطلاقى الثـانى ليس مبتلى بمعـارض يكون عبـاره عن ظهور الجمله الأولى نفسـها فى الحـدوث عنـد الحـدوث، كى تقولوا: إن معارضـه متصل به وهو بيان، والبيان متصل، فيرتفع موضوع الإطلاق. بل معارضه مجموع ذاك وظهورين آخرين منفصلين.

هذا فى الفرض الأول، أى: فى فرض اقتران الحدثين فى آن واحد. فلم يتم كلام الخراسانى فى هذا الفرض.

أما الفرض الثانى: وهو فرض تعاقب الحـدثين، حدث النوم تحقق أولاً ثم بعد ذلك حدث البول، هنا بما أننا لا نحتمل فقهياً أبداً أن لا يحدث وجوب للوضوء عند حدوث النوم (الحدث الأول) قطعاً، وكذلك لا نحتمل فقهياً بأن هذا الوجوب الحادث بسـبب النـوم لم يتعلق بطـبيعى الوضوء، فمن المقطوع أن هـذا الوجوب تعلق بطـبيعى الوضوء. فإننـا نقطع بكِلاـ ظهورى جمله «إن نمت فتوضأ»، ونقطع بأن هـذا الوجوب متعلق بطبيعى الوضوء. فنقطع فقهياً بحـدوث الوجوب لطبيعى الوضوء عنـد حدوث النوم، وهذا يعنى أن ظهورى (الظهور فى الحدوث عند الحدوث، وأيضاً الظهور فى أن ماده الجزاء مطلقه) الجمله الشرطيه الأولى التى تحقق شرطهـا أولاً، صادقان. وهـذا معناه أن كليهما خارجان عن التعارض للقطع بصـدقهما معاً من الناحيه الفقهيه. فيكون التعارض بين ظهورى الجمله الثـانيه لاـ محـاله، الجمله التى تحقق شـرطها ثانيـاً فى زمن لاحق. فسوف يقع التعارض بين ظهوريها: ظهورها فى حـدوث الوجوب عنـد حـدوث البول، وظهورهـا فى أن المـاده مطلقه (أى: الوجوب متعلق بطبيعى الوضوء). لأـن ظهورها الأول يقتضـى عـدم التـداخل، إذا حقا يحـدث وجوب عنـد حـدوث البول ويكون هـذا الوجوب متعلقاً بطبيعى الوضوء، فهـذا يلزم منه اجتماع المثلين؛ لأننا نقطع بأنه عندما نام حدث وجوب وتعلق بطبيعى الوضوء، والآن بعد ما يبول، يحدث وجوب وكذلك يتعلق بطبيعى الوضوء؟! هذا ليس صحيحاً.

ص: ۱۱۹

إذن، عنـدما يبول، إما لا يحـدث الوجوب الأول عنـد ما يبول، وهـذا معناه كذب الظهور الأول، وإما لا يتعلق بطبيعى الوضوء بل بوضوء آخر غير الوضوء الذى يُمتثل به الوضوء الأول، أى الحصه. وهذا معناه أن ماده الجزاء ليست مطلقه.

هنا قـد يتوهم أن كلام المحقق الخراسانى يصـح، باعتبار أن المعارض (ظهور القضـيه للحـدوث عنـد الحـدوث معارض لإطلاق ماده الجزاء) متصل، فهو ليس منفصـلًا كما أنه ليس مركباً من متصل ومنفصل. وكلا الظهورين فى جمله واحده (فى جمله البول وهى الثانيه)، فقـد يتوهم أنه لطالما أنهما متصـلين فالأول يرفع موضوع الثانى، حيث أن موضوع الثانى (الإطلاق) هو عـدم البيان وموضوع الأول البيان.

لكننـا نقول: لاـ يتم كلام الخراسانى ره حتى فى هـذا الفرض؛ وذلك لأن البيان الـذى يقيّـد إطلاق الماده فى الجزاء فى القضـيه الثانيه، ليس هذا البيان عبارةً عن الظهور الأول (الحدوث عند الحدوث) فى تلك القضيه فحسب، كى يقول الآخوند هذا الظهور متصـل، فهو بيـان متصـل يرفع موضوع الإطلاـق. وإنمـا البيـان الـذى يقيّد إطلاـقَ المـاده فى الجزاء فى القضـيه الثـانيه عباره عن المجموع المركب من هذا الظهور المتصل فى داخل هذه القضـيه الشرطيه الثانيه ومن ظهورى القضيه الشرطيه الأولى التى تحقق شرطها قبلًا. أى: «إن نمت فتوضأ». بـدليل أننا لو فرضـنا أن أحـد الظهورين فى القضـيه الشـرطيه الأولى منتف لم يتم البيان الذى يقيّد إطلاق ماده الجزاء فى القضيه الشرطيه الثانيه.

مثلا: لو لم تكن للقضـيه الشـرطيه الأولى «إن نمت فتوضأ» الظهورُ الأول (الحـدوث عند الحدوث) فلا يوجد لدينا بيان تام لتقييد إطلاـق ماده الجزاء فى القضـيه الثانيه «إن بلت فتوضأ»؛ لأن ما هو موجود عنـدنا حينئـذ ليس إلا ظهور القضـيه الثانيه فى حـدوث الوجوب عند حدوث البول.

ص: ۱۲۰

ومن الواضح أن هذا الظهور (حدوث الوجوب عند حدوث البول) وحده ليس بياناً تاماً لتقييد ماده الجزاء فی القضیه الثانیه؛ لأنه لاـ تعارض بینهما؛ لأنه ما دام لا یوجد دال علی حدوث الوجوب عند حدوث النوم کما هو المفروض. إذن لا محذور فی أن یحدث الوجوب عند حدوث البول، ویکون هذا الوجوب متعلقاً بطبیعی الوضوء. وهذا معناه أنه إذا لم یکن الظهور الأول فی القضیه الأولی موجوداً لم یکن لدینا بیان لتقیید إطلاق الماده فی الجزاء فی القضیه الثانیه. هذا بالنسبه إلی فرض ما إذا لم یکن للقضیه الأولی ظهورها الأول.

وکذلک فیما إذا کان للقضیه الأولی الظهور الأول (الحدوث عند الحدوث) لکن ظهورها الثانی (إطلاق ماده الجزاء) لم یکن موجوداً (أی: لم تکن ظاهره فی أن الوجوب تعلق بطبیعی الوضوء). أی: لاـ یوجد بیان لتقیید إطلاق ماده الجزاء. وذلک لأن الموجود عندنا حینئذ لیس إلا شیئان:

الأول: ظهور القضیه الأولی فی حدوث الوجوب عند حدوث النوم.

الثانی: ظهور القضیه الثانیه فی حدوث الوجوب عند حدوث البول.

ومن الواضح أن هذین الظهورین وحدهما لا یشکلان معاً بیاناً تاماً لتقیید إطلاق الماده فی الجزاء فی القضیه الثانیه. وذلک لعدم التعارض والتنافی بین هذین الظهورین وبین هذا الإطلاق. ولطالما لا یوجد ما یدل علی أن الوجوب الحادث بحدوث النوم أولاً متعلقٌ بطبیعی الوضوء، فلاـ مانع أبداً ولاـ محذور فی أن یکون الوجوب الذی الحادث ثانیاً عند حدوث البول متعلقاً بطبیعی الوضوء.

فالحاصل: أن البیان الذی یمکن ادعاء تقیید إطلاق ماده الجزاء فی القضیه الثانیه به، هذا البیان لیس هو خصوص ظهور نفس تلک القضیه فی الحدوث عند الحدوث. بل البیان هو مجموع هذا الظهور المتصل وظهوری القضیه الأولی المنفصلین. فعلیه فأصبح البیان مرکباً من متصل ومنفصلین أیضاً، ومن الواضح أن المرکب من متصل ومنفصلین منفصلٌ. وقد قلنا إن من مقدمات الحکمه عدم البیان المتصل، ولیس عدم البیان المطلق ولو منفصلاً. فلم یتم کلام المحقق الخراسانی حتی فی هذا الفرض. وهو أن الظهور الأول یرفع موضوع الظهور الثانی، بنکته أنه بیان.

هـذا تمام الكلام فى الوجه الأول لتقـديم الظهور المقتضـى لعـدم التـداخل على الظهور المقتضـى للتـداخل. فقد قلنا قبل يوم أن الخراسانى ذكر وجهين للتقـديم. فكان هـذا هو الوجه الأول الـذى ذكره فى متن الكفايه. وهو أن الظهور الأول يقدم على الثانى لأنـه يرفع موضوعه ولأنه بيان. هـذا الوجه الأول تبين أنه غير تام. وبعـد ذلك يجب أن نـذكر الوجه الثانى لتقـديم الظهور الأول على الثاني. وهذا ما سوف يأتى إن شاء الله غداً.

مفهوم الشرط / التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

الوجه الثـانى: للتقـديم هو أقوائيه الظهور الأول (المقتضـى لعـدم التـداخل) على الثانى (المقتضـى للتـداخل)، وهو كلام فى غايه المتانه وقد أفاده المحقق الخراسانى أيضاً، ولكن فى هامش الكفايه(١) .

توضـيحه: تـاره يـدّعى – كمـا ادعـاه المشـهور – أن الظهـور الأـول ظهورٌ للقضـيه الشـرطيه فى كونه علهً تـامه مسـتقله للجزاء (= الحكم)، كى يقتضـى عـدمَ التـداخل وهو ظهور إطلاـقى ثـابت بمقـدمات الحكمه وليس وضـعياً؛ لِمـا تقـدم من أن العليه التامه للشـرط مسـتفادَهٌ من الإطلاق الأحوالى (أو الواوى حسب مصـطلح المرزا) للشرط، حيث يدل على أن الجزاء مترتب على الشرط فى كـل حالـته، سواء كـان الشـرط منفرداً أم كان منضـماً إلى شـىء آخر، وهـذا ما ذكرناه فى البحث الأول وناقشـناه، فلا نعيد النقاش ولكن ما يهمنا الآن هو أنه أصبح لدينا ظهوران إطلاقيان متعارضان:

أحدهما: ظهور إطلاقى فى جانب الشـرط وهو الإطلاق الذى يقتضـى أن الشـرط علهٌ تامهٌ للجزاء، وبالتالى يقتضى عدم التداخل (فى فرضـنا وهو اجتمـاع النوم والبول)، فيقتضـى أن يكون النومُ علهً تـامه للوجوب فى القضـيه الأـولى كما يقتضـى الإطلاق فى القضـيه الثـانيه أن يكون البول عله تـامه للوجوب. فهنـاك معلولان (أى: وجوبان) أحـدهما وجوب ومعلول للعله الأولى وثانيهما وجوب ومعلول للعلّه الثانيه.

ص: ١٢٢

١- (١) – كفايه الأصول: ص ٢٠۴، آل البيت.

وثانيهمـا: ظهـور إطلاـقى فى جـانب مـاده الجزاء (الوضـوء) فهى مطلقه أيضـاً ويـدل إطلاـق المـاده على أن الواجب هو طـبيعى الوضوء. هذا الإطلاق بعكس الإطلاق الأول يقتضى التداخل. ولا معنى لوجوبين متعلقين بأمر واحد وهو طبيعى الوضوء، لأنه من اجتمـاع المثلين. فكلاهمـا يحتـاج إلى مقـدمات الحكمه، ولا ميزه للظهور الأول على الثانى، ولا أقوائيه فى البين. أى: النكته التى ذكرها الآخوند لتقديم الظهور الأول على الثانى لا تأتى فى المقام.

أجل، يمكن أن يدعى بحسب الذوق العرفى بأن ذاك الإطلاق الأول فى جانب الشـرط مقدم على هذا الإطلاق الثانى فى جانب الجزاء، باعتبـار أن ذاك إطلاـق للشـرط، والشـرط فى عالم الثبوت والواقع مقـدم على الجزاء، إذن يجب أن يكون تابعاً له إثباتاً (عالم الكلام والـدلاله) لأصاله التطابق بين عالمى الثبوت والإثبات. فإطلاق الجزاء فى طول إطلاق الشـرط، والأخير له اليد العليا

على إطلاق الجزاء.

لكن هذا البيان صرف دعوى وإن كان من المحتمل أن يكون عرفياً وذوقياً لكنه ليس بياناً فنياً صناعياً لتقديم إطلاق على إطلاق وليس من معـايير الترجيـح فى بـاب التعـارض، والتى هى عرفيه أيضـاً. لكن على كـل حـال، لا يهمنا ذلك، لأنه لا نحن نعتبر أن الظهور الإطلاقى الأحوالى الذى تمسک به المشهور إطلاقٌ لا يقتضى عدم التداخل بل ينسجم مع التداخل أيضاً (لما ذكرناه فى البحث الأول)، ولا الآخونـد، ولذلک عدل عن كلام المشـهور إلى الحدوث عند الحدوث، حيث هو الظهور الذى يقتضـى عدم التداخل، وهو من إفاداته.

أما إذا ادعى أن الظهور الذى يقتضـى عدم التداخل هو الظهور الذى قاله الآخوند وهو ظهور القضـيه الشرطيه فى حدوث الجزاء (وجوب للوضوء) عند حدوث الشـرط (النوم أو البول)، وهذا الظهور هو الذى تمسک به الآخوند وقال إنه يقتضى عدم التداخل (لأن لـدينا وجوبان، وجوب للنوم ووجوب للبول). وهـذا الظهور (الحـدوث عنـد الحدوث) قد قبلنا به لكن ضـمن شـروط ثلاثه ذكرناها سابقاً.

ص: ۱۲۳

وفى ضوء ذلک نقول فى المقام: هـذا الظهور المقتضـى لعدم التداخل وضـعى ولا يحتاج إلى مقدمات الحکمه، لأننا اشترطنا أن يکون الجزاء فعلاً من الأفعال، وللفعل هـذه الـدلاله على الحدوث بالوضع اللغوى والعرفى، فمن الضـرورى أن يکون هذا الظهور الأول أقوى (لأنه وضـعى) من ذاک الظهور الثانى الـذى کـان يقتضـى التـداخل. والأقوائيه هى من المرجحات العرفيه فى باب التعارض. أى: هذه نکته فنيه وصـناعيه فى التقديم، مثل تقديم الخاص على العام، فإن إحدى وجوه تقديم الخاص على العام هو الأقوائيه، أو مثل تقديم المقيد على المطلق أو الأظهر على الظاهر أو النص على الظاهر بنکته الأقوائيه.

طبعاً لا نقصـد بهـذا الکلام أن نقول إن الظهور الوضـعى دائماً أقوى من الظهور الإطلاقى فى جميع الموارد، فقـد يتفق أن تکون لـدينا نکته خـاصه تعکس القضـيهَ. وفى مـا نحن فيه لا ـ توجـد نکته للتساوى أو للتعاکس، فنبقى نحن وهـذان الظهوران، فنقـدم الظهورَ الذى يقتضى عدم التداخل على الظهور الذى يقتضى التداخل بهذه النکته التى ذکرها الآخوند وهى نکته الأقوائيه.

وعلى هذا نلتزم فى مثالنا (إن نام ثم بال) بأنه يحدث وجوب عند حدوث النوم وکذلک يحدث وجوب عند حدوث البول (طبعاً هـذا مجرد مثال لا متعلَّق له فى الفقه)، غايه الأمر لکى لا يلزم محذور اجتماع المثلين قيدنا إطلاق الماده فى الجزاء. عندما يقول: «إن نمت فتوضأ» يعنى توضأ بوضوء غير الوضوء الذى تمثل به الوجوب الأول.

ولا ـ يخفى أن مـا نـذکره هنا بشأن وجوب الوضوء عنـد حـدوث النوم، ووجوبه أيضاً عنـد حـدوث البول إنما هو من باب المثال طبعـاً، أى: من بـاب افـتراض أن وجـوب الوضوء بنفسه حکم ووجوب تکليفى عنـد حـدوث النوم والبول، وإلا ـ فبحسب الحقيقه الموجوده فى الفقه، ليس مثال الوضوء من الأمثله الـداله على الحـدوث عند الحدوث. فهذا المثال يمکن مناقشـته لأن توضأ وإن کان فعلَ أمرٍ، لکنه ملحق بالاسم فى عدم الدلاله على الحدوث، فتوضأ لا يدل على حدوث وتحريک وبعث مولوى نحو وضوء، بـل «فتوضـأ» إرشـاد إلى أنه إذا نمت فهـذا معنـاه أنـک محـدث، وأنت تعيش حـاله الحـدَث ولا ـ تصـح منک الصـلاه والأعمال المشـروطه بـالوضوء. مثـل مـا يقول: إذا أصـاب ثوبـک نجس فاغسـله، فـإن ترک لباسه لسـنين ولم يغسـله ليس آثماً ولا مـذنباً. وکـذلک «فقصـر» إرشـاد وإخبـار إلى أن تلک الصـلاه التى کنت تصـليها تامهً أصـبحت الآن قصـراً، فکأنه قال: إن خفى الأذان فصلاتک قصر. وهذه جمله اسميه. فهذه نکته وهى أنه هذا کان من باب المثال، وإلا بالدقه هذا المثال لا يصلح فيما نحن فيه.

ص: ۱۲۴

فإن قلت: إن هذا الوجه الثانی إنما يتم فيما إذا تقارن الشرطان - لو آمنا بأنه فی فرض التداخل يوجد ظهور يقتضی عدم التداخل، وهذا ما أنكرناه فی مقامه - أما إذا فرضنا تعاقب الشرطين فلا توجد أقوائيه للأول على الثانی؛ لأن الأول الذی يقتضی عدم التداخل ليس عباره عن مجرد ظهور القضيه الشرطيه فی الحدوث عند الحدوث، وذلك لأن مجرد ظهور القضيه فی الحدوث عند الحدوث لا يدل على عدم التداخل، وإنما لابد من أن ينضم إليه شیء آخر وهو الشرط الثالث (هو الإطلاق الأزمانی) لإثبات عدم انتهاء أمد هذا الوجوب الحادث بالنوم قبل حدوث البول بل استمر الوجوب إلى أن بال. ويثبت هذا الثانی (أن الحكم الذی حدث بالنوم أولاً ـ بقی مستمراً إلى أن حدث البول) بالإطلاق الأزمانی وليس بالوضع، وبالتالی أثبتنا عدم التداخل، أی: اجتمع على المكلف وجوبان.

فالظهور المقتضی لعدم التداخل فی فرض تعاقب الشرطين ليس عباره فقط عن ظهور القضيه فی الحدوث عند الحدوث، بل أصبح ما يدل على التداخل مركباً من أمرين: هذا الظهور الوضعی فی الحدوث عند الحدوث والإطلاق الأزمانی. والنتيجه تابعه لأخس المقدمات. فيكون فی حكم الإطلاق. فما يدل على عدم التداخل يصبح مساوياً مع ما يدل على التداخل فلا توجد نكته باسم الأقوائيه. هذا إشكال سوف يأتی الجواب عنه إن شاء الله تعالی فی الدرس القادم.

مفهوم الشرط / التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

قلنا إن الظهور (الأول) الذی يدل على عدم التداخل مقدم على الظهور (الثانی) الذی يدل على التداخل، بنكته أقوائيه الظهور الأول لكونه ظهوراً وضعياً بخلاف الثانی الذی هو ظهور إطلاقی، والوضعی بحد ذاته أقوى من الظهور الإطلاقی.

ص: ۱۲۵

ثم طرحنا إشكالاً بقی جوابه، وكان حاصل الإشكال أن الظهور الأول ليس عباره عن ظهور القضيه فی الحدوث عن الحدوث، فإن هذا لا يكفی وحده لإثبات عدم التداخل، بل لا بد وأن ينضم إليه الإطلاق الأزمانی الدالُّ على بقاء الحكم الأول إلى زمان حدوث الشرط الثانی، وهذا الإطلاق الأزمانی ليس وضعياً، فيحصل التعارض مره أخرى بين ظهورين إطلاقيين، حيث لا أقوى فی بين الإطلاق الأزمانی وإطلاق ماده الجزاء.

الجواب عن الإشكال:

أولاً: صحيحٌ أن ظهور القضيه فی الحدوث عند الحدوث قد لا يكفی وحده لإثبات عدم التداخل، بل يحتاج إلى الإطلاق الأزمانی - كما قلنا - لكننا لا ـ نحتاج إلى إثبات بقاء الحكم الأول إلى زمان حدوث الحدث الثانی بالإطلاق الأزمانی فی خصوص القضايا التی هی محل ابتلائنا فی الفقه، كی يقال إن التعارض حصل بين إطلاقين ولا أقوى فی البين، وإنما نقطع - فی تلك القضايا - عادةً ببقاء الحكم الذی حدث بالشرط الأول (النوم) إلى زمان حدوث الحدث الثانی (البول)، ولا نحتمل ولا واحداً بالمائه بأن ذاك الوجوب الذی حدث بسبب النوم قد حان أجلُه، بل نقطع بأنه باق، فلا نحتاج إلى الإطلاق الأزمانی كی يثبت لنا هذا البقاء والاستمرار. على أن النزاع بين الفريقين (القائل بالتداخل والقائل بعدم التداخل) إنما هو فی توجه حكم واحدٍ

أو حكمين للوضوء بعد حدوث الشرط الثانى (البول)؟ القائل بالتداخل يقول بالثانى، والقائل بعدم التداخل يقول بالأول.

فالفريقـان متفقـان - حتى القائل بالتـداخل - على إمكان امتثال الحكم الأول الحكم الأول (الحادث بالنوم) بعـد حصول الشـرط الثانى (البول)! وإنما يتنازعان فى حـدوث حكم ثان بحـدوث الشـرط الثانى (البول)، فيرفض القائل بالتـداخل حـدوث حكم ثان بعد حصول الشرط الثانى ويقول: إن السببين (النوم والبول) قد تداخلا وأوجدا وجوباً واحداً، فأصبح كل منهما جزء من العله.

ص: ١٢۶

مثلاً إذا أحـدث مكلفٌ الجنابةَ ومسَّ الميتَ، فلا إشـكال عند الفريقين (القائل بالتداخل والقائل بعدم التداخل) فى أنه يصح منه غسلُ الجنابه حتى بعد مسه للميت، وإنما الخلاف بينهما فى ثبوت وجوب آخر للغسل بعد مس الميت، لأجل مس الميت؟ وهل أن مقتضى القاعده هو عدم التداخل أو أن مقتضاها هو التداخل وعدم حدوث وجوب آخر؟

وهـذا شاهـدٌ على أن بقاء الحكم الأول إلى زمان حصول الشـرط الثانى أمر مفروغ عنه. ومن هنا لا يناقشه أحد فى احتمال انتهاء أمـد غسـل الجنـابه قبـل مس الميت. فيعتبر هـذا الغسل امتثالاً لـذاك الوجوب، فلا نحتاج إلى الإطلاق الأزمانى، وإلا لو لم يكن باقياً لم يُعقل امتثالُه.

وخلاـصه الجواب: أن لاـ حـاجه إلى الإطلاـق الأزمانى عاده، للقطع -وهو أقوى من الإطلاق الأزمانى - ببقاء الحكم الأول إلى زمان حدوث الشـرط الثانى. فيكون الظهور المقتضى لعدم التداخل هو ظهور وضعى (وهو الحدوث عند الحدوث)، بينما الظهور المقتضى للتداخل إطلاقى (إطلاق ماده الجزاء)، فيأتى الوجه الذى ذكرناه وهو التقديم بنكته الأقوائيه.

وثانياً: لو سـلمنا أننا بحاجه إلى الإطلاق الأزمانى (الـذى ينتـج عـدم التـداخل) ليقع التعارض بينه وبين إطلاق ماده الجزاء (الذى ينتـج التـداخل)، لكننـا لاـ نسـلم بتقـديم الإطلاـق الأزمانى على إطلاق ماده الجزاء؛ وذلك بنكته الأقوائيه العرفيه بين الإطلاقين، فلقائل أن يقول: إن ظهور الكلام فى الإطلاق الأزمانى أقوى من ظهور ماده الجزاء فى الإطلاق وإراده الطبيعى؛ فإن ماده الوضوء (فتوضـأ) وإن كـانت ظـاهره فى الطبيعى، ولكن الإطلاـق الأزمـانى يـدل على أن الحكم موجود فى كل الأزمان، وهـذا الإطلاق الأزمـانى أقوى من إطلاق ماده الجزاء؛ لأن الطبيعى كثيراً ما يتقيـد بقيـدٍ، فلا يُراد من الوضوء مطلقُ الوضوء بل حصه منه، وهـذا ليس نادراً، خلافاً للإطلاق الأزمانى حيث من النادر أن لا يريده المتكلم.

فمثلاً حينما يقول: «عند ما تنام يحدث وجوب للوضوء» (والذى هو ترجمه للحدوث عند الحدوث) وإن كنا نحتاج إلى إطلاق أزمانى إلى جانب هذا الظهور لإثبات بقاء هذا الوجوب فى أزمنه متأخره، ولكن هذا الإطلاق الأزمانى أقوى، لأن من النادر جداً أن لا يريد المتكلم هذا الإطلاق الأزمانى، وإنما يكون مقصوده حدوث الوجوب بحدوث النوم ولكن ينتهى أمده بعد قليل. إن هذا نادر. فندرهُ عدم إراده الإطلاق الأزمانى تقوى عرفاً الإطلاقَ الأزمانى فى مقابل إطلاق ماده الجزاء. ولكن ليس من النادر أن يريد بالوضوء حصهً منه وليس طبيعيه. أى: تقييد الطبيعى ليس نادراً لكن تقييد الإطلاق الأزمانى نادر.

إشكال آخر: وهو تقدم إطلاق ماده الجزاء (الذى يقتضى التداخل) دائماً على ظهور القضيه فى الحدوث عند الحدوث (الذى يقتضى عدم التداخل) بنكته الورود؛ لأن ماده الجزاء الذى يقتضى التداخل واردٌ – وليس حاكماً – على ذاك الظهور الثانى؛ ومعلومٌ أن معنى الورود هو نفى الموضوع حقيقهً، وهذا الإطلاق يرفع موضوع ذاك الظهور حقيقهً؛ لأن موضوع الظهور المقتضى لعدم التداخل وشرطه هو أن يكون تعدد الحكم ممكناً كما شرحنا هذا فى الجهه الثانيه من جهات البحث، أما إذا لم يمكن تعدد الحكم فى مورد فهو خارج عن محل النزاع – كما قلنا –، فلا تدل القضيه على الحدوث عند الحدوث، كما نرى وجداناً فى المورد الذى نقطع فيه بعدم تعدد الحكم. مثل مسأله الوضوء، حيث نقطع فقهياً بأن من نام ثم بال لم يجتمع عليه وجوبان، فقوله «إن بلت فتوضأ» ليس له دلاله على حدوث حكم آخر بسبب البول.

فموضوع الظهور المقتضى لعدم التداخل هو إمكان تعدد الحكم، بينما ماده الجزاء الدال على أن الوجوب متعلق بطبيعى الوضوء – إذا كانت الماده مطلقه – يرفع هذا الموضوع (وهو إمكان تعدد الحكم) تكويناً، حيث لا يمكن تعدد وجوبين على طبيعى الوضوء، لاستحاله اجتماع المثلين. فيقدم عليه بالورود، يعنى انقلبت الآيه حيث أردنا تقديم الظهور المقتضى لعدم التداخل على هذا، فتبين أن هذا مقدم على ذاك.

الجواب عن هـذا الإشـكال: هو أنه لو فرضـنا ثبوتَ عدم إمكان تعدد الحكم، فتاره يثبت هذا بالقطع واليقين – وليس بالإطلاق – فليس للكلام حينئذ ظهور فى الحدوث عند الحدوث – كما قلنا – لأننا نقطع بعدم إمكان تعدد الحكم.

أمـا لو فرض أن التعـدد كـان ممكنـاً فى نفسه ولاـ نقطع بخلاـفه، وإنما اقتضـى إطلاقُ ماده الجزاء اسـتحالةَ اجتماع وجوبين على طبيعى الوضوء، فيسـتحيل تعدد الحكم. فظهور القضـيه فى الحدوث عند الحدوث ثابت (وهو يقتضى حدوث حكمين) يتعارض مع إطلاق ماده الجزاء (وهو يقول باسـتحاله حكمين على الطبيعى)، وحينئذ نرجع إلى الوجه الذى ذكرناه من تقديم الأقوى وهو ظهور القضيه فى الحدوث عند الحدوث لأنه وضعى ذكرنا أنه بحد ذاته أقوى من الإطلاق.

هـذا تمـام الكلاـم فى هـذا المقـام الأـول، وهو البحث عن تـداخل الأسـباب. وقـد تحصـل من جميع مـا ذكرنـاه أننا نوافق الرأى المشـهور – ومن جملتهم الآخونـد، وإن ذكر وجهاً غير الوجه الـذى ذكره المشـهور – القائل بأن مقتضـى القاعـده عـدمُ تـداخل الأسـباب، ونقول: بأنه كلما وجد الظهورُ المقتضـى لعدم التداخل قُدِّم على الظهور المقتضى للتداخل، لكننا نخالفهم فى ما ذهبوا إليه من أن هـذا الظهور المقتضـى لعـدم التداخل موجود دائماً فى كل قضـيه شـرطيه وفى جميع الموارد، بل نرى أن هذا الظهور إنما هو موجود فى قضيه شرطيه تتوفر فيها شروط ثلاثه – كما أكّدنا ذلك – :

أن يكون الجزاء فعلًا من الأفعال. أن يكون الشرطان متعاقبين حدوثاً ولا مقترنين زمانين. أن يكون الحكم الحادث بالسبب الأول باقياً ومستمراً إلى زمان حدوث الشرط الثانى.

طبعاً قلنا إن الشـرط الثالث موجود عادهً، فما ادعاه المشـهور من أن مقتضـى القاعده عدم التداخل مطلقاً غير صـحيح، كما أن ما ادعاه غير المشـهور من أن مقتضـى القاعـده هو التداخل مطلقاً هذا غير صـحيح أيضاً. بل نحن نفصل بين فرض تعاقب الشـرطين وكون الجزاء فعلًا من الأفعال وبين غيره من الفروض. فإن فى هذا الفرض مقتضـى القاعده عدم التداخل، وفى غيره من الفروض مقتضى القاعده التداخل.

طبعاً هـذا كله بحسب القاعـده، وأما إذا فرض قيام دليل خاص على التـداخل، أو فرض قيام دليل خاص على عدم التداخل، فهذا مطلب آخر خارج عن محل الكلام، فلا شک أننا نتبع ذاک الدليل الخاص.

ومثال ما إذا قام دليل خاص على التـداخل هو ما إذا قام الـدليل - كما قام الدليل فعلًا - على أن من اجتمع لديه الحدث الأصـغر والحـدث الأـكبر، وكـان الحـدث الأـكبر عبـاره عن الجنابه، فاجتمع عليه سـبب الوضوء وسـبب غسل الجنابه، فيجزى الغسل عن الوضوء. فهذان يتداخلان ويوجدان وجوباً واحداً للغسل.

ومثـال مـا إذا قـام الـدليل الخـاص على عـدم التـداخل أيضـاً موجود فى الفقه وهو قيام الـدليل على من اجتمع عليه سـبب كفاره التظليل فى حال الإحرام وأيضاً سـبب كفاره التقبيل فى حال الإحرام، فعليه كفارتان، فإن الـدليل الخاص دل على عـدم التداخل. فلا شک أننا نأخذ بهذا الدليل ولا نتكلم عن مقتضى القاعده الأوليه. وهذا كله واضح.

هذا تمام الكلام فى المقام الأول وهو تداخل الأسباب وعدم تداخلها.

الأدله المحرزه/الـدليل الشـرعى/الـدليل الشـرعى اللفظى/دلاله الـدليل/المفاهيم/مفهوم الشـرط/تنبيهات مفهوم الشرط/التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات بحث الاصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: الأدله المحرزه/الدليل الشـرعى/الدليل الشرعى اللفظى/دلاله الدليل/المفاهيم/مفهوم الشرط/تنبيهات مفهوم الشرط/التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات

المقام الثانى: فى تداخل المسبَّبات وعدم تداخلها، (أو التداخل فى عالم الامتثال). فقد أثبتنا فى المقام الأول أن مقتضى القاعده (بمعزل عـن الـدليل الخـاص) هـو التفصـيل بين التـداخل فى بعض المـوارد وعـدم التـداخل فى مـوارد أخرى، فلم نقبـل القـول بالتداخل على الإطلاق كما لم نقبل القول بعدم التداخل على الإطلاق.

ص: ١٣٠

فـإذا افترضـنا القولَ بعـدم تـداخل الأسـباب، فإمـا نقول بتـداخل المسبَّبات، وهو القول بـأن كلاًـ من النوم والبول يُحـدث وجوباً للوضوء، فيجتمع على المكلف وجوبان. فيا ترى هل يتـداخل هذان الوجوبان فى عالم الامتثال؟! أى: هل يُمتثلان بالإتيان بوضوء واحـد؟! وإما نقول بعـدم تـداخل المسـبَّبات، أى: أنهما لا يتـداخلان فى عالم الامتثال بل لابـد من أن يتوضأ المكلف وضوءين، ليكون كل منهما امتثالاً لأحد الوجوبين. ولكل من هذين القولين وجهٌ، فيجب أن نطرح هذين الوجهين ثم ندرسهما تباعاً:

الوجه الأول: القائل بأن مقتضـى القاعـده (بغض النظر عن الـدليل الخاص) هو عدم التداخل؛ لأننا فرضـنا توجه وجوبين - وليس وجوبـاً واحـداً - إلى المكلف، والوجوبـان مثلانِ يسـتحيل اجتماعهما على شـىء واحـدٍ هو طبيعى الوضوء (فلا يمكن أن يكون هـذان الوجوبـان منصَبَّين على الطبيعى)، أى: لاـ يمكن التمسـک بإطلاـق المـاده (= الوضوء) فى الجزاء (= فتوضأ) فى قوله: «إن نمت فتوضـأ»، وفى قوله: «إن بلت فتوضأ»، فإن مقتضـى إطلاقها تعلقُ الوجوبِ والأمرِ بطبيعى الوضوء فى كل من الـدليلين (النوم

والبول)، بل لابـد من تقييد وتحصـيص إطلاق الماده فى الجزاء بقيد «الآخَر»، والالتزام بأن متعلق الوجوب إما فى كلا الدليلين أو بالحـد الأدنى فى أحـدهما عبـارةٌ عن الوضوء الآخر. أى: متعلق الوجوب فى «إن نمت فتوضأ»، عباره عن وضوء آخر غير الـذى يُمتثل به الوجوبُ الآخر. وذلك لدفع محذور اجتماع المثلين على شىء واحد.

وحينئذ – مع هذا التقييد لإطلاق الماده فى الجزاء – سوف يكون من الواضح عدمُ تداخل المسـببين، أى: عدم إمكان امتثال كلا الوجوبين من خلال وضوء واحـد؛ لأننا حسب الفرض قـد قيدنا قوله: «إن نمت فتوضأ»، بقيد: «فتوضأ وضوءاً غيرَ الوضوء الذى به يُمتثـل الوجوبُ الآخر». فكيف يكون المكلف ممتثلاً لكلا الوجوبين بوضوء واحـد؟ فلا يمكن أن يكون هـذا الوضوء هو هو، ويكون هو غيره أيضاً (فإن من المسـتحيل أن يكون الشـىءُ غيرَ نفسه). فيسـقط – إجمالاً – أحد الحكمين بالإتيان بهذا الفرد من الوضوء؛ لأن أحد غرضى المولى تحقق على نحو الإجمال. هذا لو قُيد كلا الحكمين.

ص: ١٣١

ولو قُيـد أحـد الحكمين بهـذا القيـد (فقـد قلنا يجب - بالحد الأدنى - تقييدُ أحدهما)، مثلما إذا قُيِّد متعلقُ الوجوب الثانى (الذى سببه البول) بوضوء غير الوضوء الـذى يُمتثل به الوجوبُ الأول والذى بقى على إطلاقه ولم يُقيّد، فحينئذ لو أتى المكلف بوضوء واحد فقد امتثل الوجوب الأول، لانطباق متعلقه على هذا الفرد من الوضوء، غير أنه لا يمكن أن يكون امتثالاً للوضوء الثانى أيضاً (أى: هـذا الوضوء الواحـد الـذى يمتثـل به الوجوب الأـول لاـ يمكن أن يتعلق بـالوضوء الثـانى)، فمن الواضـح اسـتحاله تـداخل المسببين.

الوجه الثانى: القائل بتداخل المسـببين، والذى يعتبر أن مشـكله اجتماع المثلين لا ينحصر دفعها فى المقام بما ذكرتموه فى الوجه الأول من ضـروره تقييـد إطلاق ماده الجزاء، وأن متعلق الحكمين أو أحـدهما - على أقل تقـدير - متعلق بقيـد «الآخر»، فبإمكاننا إنقـاذكم من غـائله اجتمـاع المثلين من دون أن نتصـرف فى إطلاـق المـاده فى الجزاء، ومن دون أن نقيـد الإطلاـق بهـذا القيـد. وذلك بأن نفترض أن كلا من الوجوبين قد تعلق بعنوان غير العنوان الذى تعلق به الوجوب الآخر، (فنحن كنا نفترض - إلى الآن - أن كلاـ من الوجوبين تعلق بعنوان الوضوء، وبمـا أن العنوان واحـد كنـا نواجه مشـكله اجتمـاع المثلين. تمامـاً مثـل ما نقوله فى بحث اجتماع الأمر والنهى بأن اجتماعهما على عنوان واحـد مسـتحيل، فلا يمكن أن يجتمع وجوبان على عنوان واحـد لاسـتحاله اجتماع المثلين كما لا يمكن اجتماع وجوب وحرمه على عنوان واحـد لاسـتحاله اجتماع الضـدين. ولكن هـذا الوجه يغيّر المسار ويفترض أن كلا من الوجوبين تعلق بعنوان غير العنوان الـذى تعلق به الآخر. فلا يوجـد لدينا عنوان واحد - وهو عنوان الوضوء - تعلق به الوجوبين معاً، وإنمـا هنـاك عنوانـان بالرغم من اتحادهما فى الوجود الخارجى، وبالرغم من أن مصـداقيهما فى الخارج شىء واحـد، لكنهما متعـددان فى لوح الاعتبار كما أنهما متعـددان أيضاً فى لوح الواقع، الـذى هو لوح بين الاعتبار وبين الوجود الخارجى. ومعلوم أن الألواح والعوالم أربعه كالتالى:

لوح الوجود الخارجی. لوح الاعتبار: هو أن يكون للشیء واقعٌ بلحاظ اعتبار المعتبِر، وليس بغض النظر عن اعتباره. وبما أن نفس الاعتبار أمرٌ واقعی، بخلاف المعتبر الذی هو رهينُ الاعتبار وليس أمراً واقعياً، كالوجوب نفسه، لا مفهوم الوجوب؛ فإن مفهوم الوجوب صوره ذهنيه، وليس له وجود خارجی، فهو مفهوم ذهنی كأحد المفاهيم، بينما الوجوبُ نفسُهُ ثابتٌ فی لوح الاعتبار. لوح الوجود الذهنی. لوح الواقع: له واقع ليس بغض النظر عن الاعتبار.

فيقول صاحب الوجه إننا نفترض – فی المقام – وجود عنوانين فی عالم الاعتبار يحظيان بالتعدد فی عالم الواقع أيضاً، وإن كانا متحدين فی الخارج. إذن، فقد تعلق كل من الوجوبين بأحد العنوانين. فالوجوب الأول الذی سببه النوم قد تعلق بعنوان ليس هو عباره عن الوضوء، بل عنوان آخر سوف نذكره، كما أن الوجوب الثانی الذی سببه البول قد تعلق بعنوان آخر غير ذاک العنوان. والمقصود من «غير ذاک العنوان» هو غيرُه فی عالم الاعتبار وفی عالم الواقع.

ويمكن أن نمثل بالعنوانين بما إذا افترضنا أن الوجوب الأول تعلق بعنوان: «ما يرفع الحاله النفسانيه الخاصه التی حصلت بسبب النوم»، والوجوب الثانی تعلق بعنوان: «ما يرفع الحاله الخاصه الحاصله بسبب النوم». فيصبح مثل: «صل» و«لا تغصب» فی اجتماع الأمر والنهی، حيث نقول بأن اجتماع الأمر والنهی وإن كانا متحدين فی الخارج لكن لطالما العنوانان متعددين فيجوز اجتماعهما. فإن الأحكام تتعلق بالعناوين ولا تتعلق بالوجودات الخارجيه. فلم يجتمع حكمان على عنوان واحد، بل لدينا عنوانان. فتخلصنا من غائله اجتماع المثلين وفی الوقت نفسه قلنا بالتداخل وأن لا داعی لتقييد إطلاق الماده فی الجزاء. أی: هذا الوضوء الواحد يمكن أن يكون امتثالاً لكلا الوجوبين والحكمين؛ لأن هذا الوضوء الخارجی هو مصداق لكلا العنوانين، حيث قلنا إن العنوانين متحدان فی الوجود الخارجی. هذا هو الوجه الثانی الذی يقول بتداخل المسببين.

ص: ۱۳۳

دراسه الوجه الثانی: إن دراسته إنما تتم من خلال مقامین: أ- مقام الثبوت والإمکان العقلی ب- مقام الإثبات ومدی الصحه بعد فرض إمکانه ثبوتاً.

أما المقام الأول: فإمکانه ثبوتاً وعقلاً متوقف علی القول بإمکان اجتماع حکمین بمجرد تعدد العنوان (کما نقول به فی بحث اجتماع الأمر والنهی؛ إذ من الممکن أن یجتمع کل من حکمین علی عنوانٍ من العنوانین، ویکون العنوانان متعددین فی لوح الواقع رغم تصادقهما فی لوح الوجود الخارجی علی فرد واحد، ولکن بما أنهما عنوانان فلا محذور من أن یتعلق أحد الحکمین بهذا العنوان والحکم الآخر بعنوان آخر)، أی: إذا قلنا بأن تعدد العنوان کاف لدفع غائله اجتماع المثلین، فیکون هذا الوجه الثانی ممکناً ثبوتاً.

ومن هنا یمکن استطراد القول بأن لا وجه لما ذکره السید الهاشمی حفظه الله فی المقام قائلًا: إن هذا الوجه مستحیل حتی بناء علی هذا القول (=بإمکان اجتماع حکمین بمجرد تعدد عنوانین رغم تعدد الْمُعَنْوَن)(١) .

أقول: لا وجه للاستحاله فیما إذا قبلنا بإمکان اجتماع حکمین بمجرد تعدد العنوان رغم تعدد المعنون، فإن المقام فرد من أفراد هذه القاعده الکلیه أیضاً. أما بناء علی عدم إمکان ذلک، بل الرضوخ إلی أن تعدد العنوان لا یکفی لدفع غائله اجتماع المثلین أو الضدین، بل لابد من تعدد المعنون، وبما أن المعنون غیر متعدد - حسب الفرض - فالغائله لا ترتفع، فحینئذ یستحیل الوجه الثانی ثبوتاً، ویتعین الوجه الأول.

اللهم إلا أن نلتزم بما ذهب إلیه المحقق النائینی فی بحث اجتماع الأمر والنهی وهذا ما سوف نذکره غداً إن شاء الله.

١- (١) - السید محمود الهاشمی، بحوث فی علم الأصول: ج٣، ص١٩٨.

الأدله المحرزه/الـدليل الشـرعى/الـدليل الشـرعى اللفظى/دلاله الـدليل/المفاهيم/مفهوم الشـرط/تنبيهات مفهوم الشرط/التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: الأدله المحرزه/الدليل الشرعى/الدليل الشرعى اللفظى/دلاله الدليل/المفاهيم/مفهوم الشرط/تنبيهات مفهوم الشرط/التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات

كان الكلام فى أن مقتضى القاعده فى باب المسبَّبات هل هو التداخل أو عدم التداخل؟ فذكرنا وجهاً لعدم التداخل ووجهاً للتداخل، وقلنا تاره نتكلم - فى الوجه الثانى - عن إمكانه ثبوتاً وأخرى عن مدى صحته إثباتاً. أما الأول فقد قلنا بأن إمكانه متوقف على القول بإمكان اجتماع حكمين على عنوانين رغم وحده المعنون خارجاً، كما يقول به بعض الأصوليين القائلين بإمكان اجتماع الأمر والنهى. وأما الثانى فيكون ممتنعاً ومستحيلاً وذلك بناء على القول باستحاله اجتماع الأمر والنهى، لنكته أن تعدد العنوان لوحده لا يكفى لدفع محذور اجتماع الحكمين المتضادين، فلا يمكن اجتماع وجوبين متماثلين بمجرد تعدد العنوان (فإن الموجود فى المقام هو المثلان والموجود فى الأمر والنهى هو الضدان).

اللهم إلا أن يُلتزم بما ذكره النائينى ره فى بحث اجتماع الأمر والنهى من التضاد بين النهى (الشمولى عن جميع أفراد العمل الخارجى الذى هو تصرف فى مال الغير) من جهه والترخيص فى التطبيق - المستَفَادِ من الأمر - من جهه أخرى (فالمستفاد من الأمر بالصلاه هو سماح المولى للمكلف أن يقيم الصلاه فى أى فرد من أفراد الصلاه المتصوره مثل الصلاه فى المكان المغصوب والبيت والمسجد وبثوب كذا)، لا أن يكون المحذور التضاد بين نفس الحكمين. فالمحذور هو تضاد بين ذاك النهى وبين هذا الترخيص.

فإن كان المحذور هذا (=محذور التضاد بين النهى وبين الترخيص فى التطبيق) فهو غير موجود فى المقام؛ إذ لا يوجد نهى فى المقام، بل لدينا وجوبان، تعلق أحدهما بعنوان رفع الحاله النفسانيه الحاصله بسبب النوم وتعلق الآخر بعنوان رفع الحاله النفسانيه الحاصله بسبب البول. فلا مانع من وجود ترخيص فى تطبيق كلا الوجوبين. الوجوب الأول يرخصنى فى أن أطبّق «رفعَ الحاله الحاصله بسبب النوم» على هذا الوضوء، وكذلك الوجوب الثانى يرخصنى فى أن أطبّق «رفعَ الحاله الحاصله بسبب البول» على هذا الوضوء. فلا مانع من اجتماع هذين الحكمين ولا مانع من أن يتداخلا فى مقام الامتثال بحيث يكون وضوء واحد تطبيقاً وامتثالاً لكلا الوجوبين. فيتم الوجه الثانى ثبوتاً وعقلاً، بناء على أن المحذور عندنا هو المحذور المرزائى.

ص: ١٣٥

أما بحسب عالم الإثبات فالوجه الأول (وهو تقييد إطلاق ماده الجزاء) مرجَّحٌ ونلتزم به؛ وذلك لأن الوجه الثانى وإن كان يمتاز عن الوجه الأول بعدم الالتزام بالتقييد لإطلاق ماده الجزاء - كما قلنا بالأمس - لكنه خلاف الظاهر فى نفسه، فإن ظاهر قوله «فتوضأ» هو أن الوجوب متعلق بنفس عنوان «الوضوء»، بينما الوجه الثانى يفترض أن الوجوب ليس متعلقاً بعنوان «الوضوء»، بل هو متعلق بعنوان «رفع الحاله النفسانيه الحاصله بسبب النوم»، لأنه ظاهر «فتوضأ» هو الوضوء، بينما الوجه الثانى يفترض أن «فتوضأ» ليس هو متعلق الوجوب، بل «الوضوء» مصداقٌ لمتعلق الوجوب، ومتعلق الوجوب شىء آخر هو «رفع الحاله النفسانيه الحاصله

بسبب النوم». وهـذا خلاف لظاهر الكلام فی أن متعلق الوجوب هو نفس عنوان «الوضوء»، فإن مقتضـی أصاله التطابق بین عالم الإثبـات وعـالم الثبوت هو أن مـا هو مـذکور فی عالم الإثبات والکلام هو المراد الجـدی فی عالم الثبوت والواقع، والمولی ذکر عنوان الوضوء ولم یذکر عنوان رفع الحاله النفسانیه الحاصـله بسـبب النوم. فمقتضی التطابق بین العالمین هو الوجه الأول الذی لا یخالف هذا الظهور.

ففی الحقیقه یقـع التعـارض فی المقـام بین هـذا الظهـور المقتضـی لتعلـق الوجوب بنفس عنوان «الوضوء» وبین ظهور المـاده فی الإطلاق؛ لأنه إما أن الوجوبین متعلقان بنفس عنوان الوضوء (عنوان واحـد) وهـذا ما یقتضـیه هذا الظهور الذی ذکرناه، إذن لابد من أن نلتزم بالتقییـد ونرفع الیـد عن إطلاق الماده؛ لأن الوضوء من دون قیـد یعنی شـیء واحـد، والشـیء الواحـد لا یجتمع علیه وجوبان. فلطالما افترضـنا شیئاً واحداً فلابد من أن نقیّد هذا العنوان بقید (الآخر). وکذلک العکس، الوجوب الذی یحدث بسبب البول یتعلق بالوضوء غیر الوضوء الذی یمتثل به الوجوب الأول.

وإما أن متعلق الوجوبين مطلق لاقتضاء إطلاق الماده، فلا بـد من أن نلتزم بوجود عنوانين غير عنوان «الوضوء»، كما افترضه الوجه الثـانى. عنوان تعلق به الوجوب الأول، وعنوان تعلق به الوجوب الثـانى، وهـذا معنـاه رفع اليـد عن ظـاهر الكلاـم فى أن الوجوب متعلق بنفس عنوان «الوضوء». فالظهوران متعارضان ولابد من رفع اليد عن أحدهما.

قـد يقـال بأنهمـا متساويان لأن كليهما مستَفَادَين من أصاله التطابق. أما الظهور الأول (ظهور الكلام فى أن الوجوب متعلق بنفس عنـوان الوضوء لاـ بعنوان آخر، يكون الوضوء مصـداق له) فبمـا أن المولى ذكر عنوان الوضوء فى الكلاـم فمقتضـى التطـابق أن مراده واقعاً هو الوضوء أيضاً، وليس مراده ذاك الشـىء الذى ذكره صاحب الوجه الثانى من رفع الحاله النفسانيه الحاصـله بسبب النوم. وأمـا الظهور الثانى فمسـتفاد من أصاله التطابق أيضاً (وهو ظهور ماده الجزاء فى الإطلاق، فإن الإطلاق فرع من فروع أصاله التطـابق بين مقامى الإثبات والثبوت. فعنـدما نقول: (أحل الله البيع)(١) نجرى – فى الواقع – أصـالهَ التطـابق بين العـالَمين الإثبات والثبوت، بأن المولى لطالما لم يذكر قيداً فى عالم الإثبات، فلم يرد قيداً معيناً فى عالم الثبوت). فكلا الظهورين على حد سواء.

إلا أن الصـحيح هو تقدم الظهور الأول على الثانى رغم استفاده من أصاله التطابق بين عالمى الإثبات والثبوت؛ لأن الظهور الأول مسـتفاد من أصـاله التطـابق بين الإثبـات والثبوت بمعنى أن ما هو موجود فى عالم الإثبات ومـذكور فى الكلام، موجودٌ فى عالم الثبوت، أى: مرادٌ للمولى جـداً، أى: تطابق الوجود الإثباتى مع الوجود الثبوتى. أى: ما قاله أراده. وأما الظهور الثانى فمسـتفاد من أصـاله التطابق بمعنى تطابق عـدم الإثبات مع عـدم الثبوت؛ لأن الظهور الثانى إطلاق وهو مسـتفاد دائماً من التطابق بين العالَمين. أى: عدم ذكر القيد مطابق إثباتاً مع عدم الإراده الجديه ثبوتاً.

١- (١) – سوره البقره (٢): الآيه ٢٧٥.

بعباره أخرى: الظهور الأول مستفاد من أصاله (أن ما قاله أراده) والظهور الثانى مستفاد من أصاله (ما لم يقله لم يرده). وحينئذ يقال بأن الأصل الأول (أصاله تطابق الوجود الإثباتى مع الوجود الثبوتى) أقوى من الأصل الثانى (أصاله تطابق العدم الإثباتى مع العدم الثبوتى) عرفاً كما أنه أقوى لدى الفقهاء أيضاً.

والشاهد على هذه الأقوائيه أننا نرى أن العرف والعقلاء عموماً وكذلك الفقهاء والخواص خصوصاً، يقدمون المقيّد على المطلق. فلا يقولون بالتعارض ثم التساقط، ولا يقدمون المطلق على المقيد بل يقدمون المقيد على المطلق(١) ، وهذا معنى الجمع العرفى.

فإننا نواجه تطابقين فى باب المطلق (=أكرم العالم) والمقيد (=لا تكرم العالم الفاسق): ١- المطلق: ظهوره مستفاد من أصاله التطابق فى الإثبات مع الثبوت فى الوجود ٢- المقيد: ظهوره مستفاد من أصاله التطابق فى العدم. فالمقيد يقتضى أن ما ذكره فى عالم الإثبات يريده فى عالم الثبوت، بينما مقتضى المطلق هو تطابق الإثبات مع الثبوت فى جانب العدم، أى: لم يذكر قيد العداله فى عالم الكلام فلم يرده فى عالم الثبوت. والعقلاء يقدمون المقيد على المطلق. فتكون النتيجه هى عدم تداخل المسببات لأن هذا هو ما يقتضيه الظهور الأول الذى قدمناه على الظهور الثانى.

هذا تمام الكلام فى المقام الثانى (مقام تداخل المسببات وعدم تداخلها) وقد عرفنا أن مقتضى القاعده - بمعزل عن الدليل الخاص - هو عدم تداخل المسببات.

الأدله المحرزه/الدليل الشرعى/الدليل الشرعى اللفظى/دلاله الدليل/المفاهيم/مفهوم الشرط/تنبيهات مفهوم الشرط/التنبيه التاسع/ والتنبيه الثامن: حجيه المفهوم فى غير مورد التقييد بحث الاصول

ص: ١٣٨

١- (٢) - ولا يمكن ذكر العام والخاص كضد لهذا الشاهد؛ لأن العام والخاص دلالتيهما على العموم والخصوص وضعيه ونحن فى المقام نتحدث عن الدلاله الحكميه ومقدمات الحكمه.

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: الأدله المحرزه/الدليل الشرعى/الدليل الشرعى اللفظى/دلاله الدليل/المفاهيم/مفهوم الشرط/تنبيهات مفهوم الشرط/التنبيه التاسع/ والتنبيه الثامن: حجيه المفهوم فى غير مورد التقييد

بقيت فى ختام هذا التنبيه نكته واحده تجدر الإشاره إليها وهى أننا لاحظنا فى المقام الأول (= تداخل الأسباب) وجود ظهورين متعارضين، يقتضى أحدهما (الحدوث عند الحدوث) عدمَ التداخل، وثانيهما (إطلاق ماده الجزاء) يقتضى التداخلَ، كما لاحظنا فى المقام الثانى (= تداخل المسببات) أيضاً وجود ظهورين متعارضين: أحدهما يقتضى عدمَ التداخل (= ظهور القضيه فى كون عنوان الوضوء – مثلاً – هو متعلق الوجوب، لا عنوان آخر ينطبق على الوضوء)، وثانيهما (= ظهور ماده الجزاء فى الإطلاق) يقتضى تداخلَ المسببات.

والآن نريد أن نقول بأن هذين التعارضين فى كل من المقامين تعارضٌ واحدٌ ذو أطراف ثلاثه:

١- ظهور القضيه فى الحدوث عند الحدوث.

٢- ظهور القضيه فى تعلق الوجوب بنفس عنوان الوضوء.

٣- ظهور القضيه فى إطلاق ماده الجزاء.

فإن رفعنا اليد عن الظهور الأول ثبت تداخلُ الأسباب، وإن رفعنا اليد عن الثانى ثبتَ تداخلُ المسبَّبات، وإن رفعنا اليد عن الثالث لم يثبت التداخلُ لا فى الأسبابِ ولا فى المسبَّبات.

وقد ظهر مما مضى أن الظهور الثانى والثالث ثابتان دائماً وفى جميع الموارد فى حد أنفسهما وبقطع النظر عن تعارضهما (أى: ظهور القضيه بتعلق عنوان الوجوب بنفس عنوان الوضوء وكذلك إطلاق ماده الجزاء «فتوضأ»). أما الظهور الأول (= الحدوث عند الحدوث) فليس ثابتاً فى حد نفسه فى بعض الموارد، أى: بمعزل عن المعارض؛ وفقد ذكرنا هذه الموارد الثلاثه (فعليه جمله الجزاء وتعاقب الشرطين ودوام الحكم الأول إلى حدوث الشرط الثانى) سابقاً، فلا يكون للقضيه ظهور فى الحدوث عند الحدوث من دون هذه الشروط الثلاثه. وحينئذ يبقى ما يقتضى تداخل الأسباب بلا معارض؛ لأنه فى المقام الأول فى بحث تداخل الأسباب كان يوجد ظهور (= الحدوث عند الحدوث) يقتضى عدم التداخل، وكان يوجد ظهور (= إطلاق ماده الجزاء) يقتضى التداخل. فالآن تبين أن الظهور الأول غير موجود، فيبقى الظهور الثانى بلا معارض. فيثبت التداخل فى الأسباب. هذا فى الموارد التى لا يكون الظهور الأول ثابتاً فيها.

ص: ١٣٩

أما فى الموارد التى يكون الظهور الأول ثابتاً فيها فى حد نفسه، فحينئذ نرفع اليد عن الظهور الثالث (= ظهور الماده فى الإطلاق) والذى كان يقتضى التداخل فى الأسباب وكذلك فى المسببات، فنأخذ بالظهورين الأولين وذلك بنكته الأقوائيه فى كل من الظهورين الأول والثانى:

أما الأقوائيه فى الظهور الأول (الحدوث عند الحدوث) على الظهور الثالث، فلأنه وضعى والثالث حَكَمى وإطلاقى.

وأما الأقوائيه للظهور الثانى على الثالث فهى قوه أصاله تطابق الإثبات مع الثبوت بمعنى الوجود (ما قاله أراده) فى الثانى؛ إذ لم يقل: إن نمت فارفع الحالةَ النفسانيه الحاصله بسبب النوم، بل قال: إن نمت فتوضأ، فإن كان يقصده كان يذكره. أما الظهور الثالث (إطلاق ماده الجزاء) فهو ظهور مستفاد من أصاله التطابق بين عالم الثبوت وعالم الإثبات أيضاً ولكنه عدمى. أى: لطالما لم يذكر المولى هذا القيد فلم يرده. وهذا الثالث كان يقتضى التداخل فى الأسباب والمسببات، فإن رفعنا اليد عن الثالث (المقتضى للتداخل) فيبقى الظهور المقتضى لعدم التداخل فى المسببات بلا ـ معارض، ويبقى ما يقتضى عدمَ التداخل فى المسببات بلا معارض أيضاً؛ لأن المعارض الذى كان يصر على التداخل هو الظهور الثالث، وقد رفعنا اليد عنه فى المقام الأول فيثبت عدم التداخل فى الأسباب، وفى المقام الثانى رفعنا اليد عنه فيثبت عدم التداخل فى المسببات.

هذا تمام الكلام فى هذا التنبيه التاسع من تنبيهات مفهوم الشرط.

التنبيه العاشر

حجيه المفهوم فى غير مورد التقييد

إذا علمنا بتقييد المفهوم من الخارج، مثلما إذا قال: «إن جاء زيد فأكرمه» فمفهومه: «إن لم يجئ زيد فلا يجب إكرامه» وعرفنا من الخارج بأنه «إن لم يأت زيد وكان مريضاً يجب إكرامه أيضاً»، لكن إذا لم يجئ زيد ولم يكن مريضاً فهل يجب إكرامه أيضاً أو لا ـ؟ أى: مع تقييد المفهوم بقيد هل يسقط المفهوم عن الحجيه رأساً ولا ـ يؤخذ بمفهومه حتى فى غير مورد القيد؟ أو يبقى المفهوم حجه فى غير مورد التقييد، كما هو الحال فى المنطوقات؟

التحقیق هو أن هـذا یختلف باختلاف المبـانی والمسالـک فی إثبـات مفهوم الشـرط، ولیست النتیجه واحـده علی کـل الأذواق والمسالک. فإن بَنَیْنَا فی إثبات مفهوم الشرط علی مبنی یجعلنا - فی مقام اقتناص المفهوم وإثباته - بحاجه إلی:

أولاً

: إثبات أن المعلَّق علی الشـرط هو سـنخ الحکم وکلیه، لا شخصه (= إثبات إطلاق الجزاء، أی: الحکم فی الجزاء طبیعی الحکم، وهذا هو المعلق علی الشرط، بحیث إذا لا یثبت الإطلاق لا یثبت المفهوم).

ثانیاً

: استفادهُ الإطلاقِ من مقدمات الحکمه، لا من الوضع.

کما أن مبنانا کان فیه هاتان النقطتان (أی: احتجنا إلی أن المعلق علی الشـرط طبیعی الحکم، وأن الإطلاق استفدناه من مقدمات الحکمه).

فبناء علی مثل مَبْنَانَا الذی یشترط فی إثبات مفهوم الشرط أن یکون الکلام دالاً علی أن المعلق علی الشرط مطلقُ الحکم، ویثبت هـذا الإطلاق بمقـدمات الحکمه - لا بالوضع - فمن الواضـح أن مفهوم الشـرط قائم علی أساس إطلاقٍ، والإطلاق قابل للتقییـد، وإذا قُیِّد الإطلاقُ فیسقط بمقدار تقییده عن الحجیه. أما فی غیر مورد التقیید فیبقی المفهوم علی حاله.

الأدله المحرزه/الـدلیل الشـرعی/الـدلیل الشـرعی اللفظی/دلاله الـدلیل/المفاهیم/مفهوم الشـرط/تنبیهات مفهوم الشرط/التنبیه الثامن: حجیه المفهوم فی غیر مورد التقیید بحث الاصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: الأدله المحرزه/الدلیل الشـرعی/الدلیل الشرعی اللفظی/دلاله الدلیل/المفاهیم/مفهوم الشرط/تنبیهات مفهوم الشرط/التنبیه الثامن: حجیه المفهوم فی غیر مورد التقیید

کـان الکلام فی أن المفهوم إذا قیـد بمقیـد خارجی فهل یسـقط عن الحجیه نهائیاً فلا یؤخـذ به فی غیر مورد التقییـد أم أنه یبقی علی حجیته فی غیر مورد التقیید. فقلنا إن جوابه یختلف باختلاف المسالک فی إثبات مفهوم الشرط.

ص: ۱۴۱

فعلی مسلک مثل مسلکنا الذی یری أن إثبات مفهوم الشرط بحاجه إلی إجراء الإطلاق فی الجزاء، لإثبات أن الجزاءَ المعلَّق علی الشرط هو مطلقُ الحکم، فالصحیح هو أن المفهوم لا یسقط عن الحجیه نهائیاً فیما نحن فیه.

ولو بنینا علی المسـلک الذی یغنینا عن الإطلاق فی الجزاء(۱) فلا یسـقط المفهوم عن الحجیه نهائیاً، أو بنینا علی المسلک الذی یجعلنا بحاجه إلی إثبات أن المعلق علی الشرط مطلقُ الحکم بالوضع، لا بالإطلاق (أی: القضیه الشرطیه تدل وضعاً علی أن مطلق

الحکم وکل حصص وجوب إکرام زید متوقف ومعلق علی مجیئه)، فبناء علی هذین المبنیین لابد من معرفه الدال علی أن الشرط عله منحصره للجزاء؛ لأن من المعلوم - وقد تقدم سابقاً مفصلًا - أن المشهور لإثبات مفهوم الشرط جعلوا الضابط عباره عن رکنین: ١- أن یکون الشرط عله منحصره للجزاء. ٢- إثبات أن المعلق علی الشرط مطلق الحکم (الإطلاق فی الجزاء).

فنحن انتهینا من إثبات الضابط الثانی بشکل وآخر (بلا حاجه إلی الإطلاق)، ویبقی الضابط الأول وهو أن الشرط عله منحصره للجزاء، فما هو الدال علیه؟

ص: ١۴٢

١- (١) - حیث کان یقول بعدم جریان الإطلاق فی الجزاء لتدل القضیه الشرطیه علی أن المعلق علی الشرط شخص هذا الحکم المذکور فی الکلام، لا مطلق الحکم وطبیعیه؛ لأنه لو کان هناک وجوب آخر للإکرام بسبب آخر غیر المجیء مثل المرض، فهذا معناه صدور الواحد بالنوع (=وجوب الإکرام) من الکثیر بالنوع (=المجیء والمرض) وهو محال بناء علی استحاله صدور الواحد بالنوع من الکثیر بالنوع (فقد سبق کلام من هذا القبیل). فلا یبقی لا شخص هذا الإکرام (لأنه قد علّق علی المجیء) ولا نوعه (أی: إکرام آخر) وهذا هو المفهوم؛ فإن المفهوم هو أنه إذا لم یجئ زید ینتفی طبیعی الإکرام (انتفاء کل إکرام لزید).

فإن قلنا: إن الـدال على العليه الانحصاريه عباره عن ظهور واحـد بسـيط (أى: ظهور إذا سـقط لا يقوم مقامه ظهور آخر يدل على العليه الانحصـاريه)، كمـا هو الحـال على المبنى الـذى كان يقول بأن العليه الانحصاريه نسـتفيدها من الوضع، والـدال على العليه الانحصاريه عباره عن القضيه الشرطيه بالدلاله الوضعيه، والقضيه الشرطيه وضعت للدلاله على أن الشرط عله منحصره للجزاء.

فـإذا قيـد المفهوم بقيـد – بنـاء على هـذا المبنى – يسـقط عن الحجيه نهائياً ولا يبقى للقضـيه الشـرطيه مفهوم، حتى فى غير مورد التقييـد؛ لأـن المفروض أن المفهوم إنمـا يثبت فيمـا إذا كـان الكلاـم دالاًـ على العليه الانحصاريه، والعليه الانحصاريه يـدل عليها الكلام بالوضع، وقد تبين أن هذا الشـرط ليس عله منحصره للجزاء؛ لأننا علمنا من الخارج بأنه حتى لو لم يجئ زيد وكان مريضاً يجـب إكرامـه، فتـبين أن السـبب الوحيـد لإـكرامه ليس هـو المجىء بـل هنـاك علـه أخرى وهى المرض مثلاًـ فسـقطت العليه الانحصاريه.

ولا ظهور آخر يقوم مقامه (ليدل على العلّيه الانحصاريه)، فلا يبقى لدينا فى هذه الجمله ما يكون حجه لإثبات المفهوم.

وكـذلك الحال لو بنينا على أن الـدال على العليه الانحصاريه ظهورٌ واحـدٌ بسـيط لا يقوم مقامه لا ما يدل على العليه الانحصاريه كما فرضـنا فى الفرض السابق ولا ما يدل على ما يسـتلزم العليه الانحصاريه؛ فقد كان بعض المبانى (وقد تقدمت مناقشتها أيضاً) يقـول بإمكـانيه إثبـات المفهـوم (مـن خلاـل ظهـور آخر يـدل على أن الشـرط يسـتلزم العليه الانحصـاريه، وإن لم يكن هـو عله منحصـره) حتى لو لم يكن للكلام ظهور فى أن الشـرط عله منحصـره للجزاء، من قبيل ظهور القضـيه فى أن الشرط بعنوانه دخيل فى الحكم، لا بوصفه مصداقاً لعنوان آخر جامع وأعم.

ص: ١٤٣

وعلیه یسقط المفهوم عن الحجیه نهائیاً ولا یمکن الأخذ به حتی فی غیر مورد التقیید؛ لأنه بحسب هذا المقید الخارجی سقط ظهور الکلام الدال علی أن المجیء عله منحصره للجزاء، ولم یَخْلِفْه ظهور آخر یدل علی ما یستلزم العلیه الانحصاریه، (أی: لم یخلفه ظهور یدل علی أن المجیء بعنوانه هو العله والدخیل للحکم)؛ لأن هذا الظهور (ظهور الکلام فی أن المجیء بعنوانه دخیل فی الحکم) سقط عن الحجیه وعلمنا من المقید الخارجی أن الحکم یثبت من دون المجیء أیضاً). ولا یکون حجه فی إثبات أن الشرط علّه منحصره للجزاء ولا ما یکون حجه فی إثبات ما یستلزم العلیه الانحصاریه. فسقط الرکن الأول (الانحصاریه) من رکنی المفهوم، فیسقط المفهوم نهائیاً بسقوط رکن من رکنیه.

أما لو قلنا إن الدال علی العلیه الانحصاریه لیس ظهوراً واحداً بسیطاً بل هو عباره عن ظهورات عدیده مجتمعه ومتراکمه، کل واحد منها فی مقابل کل واحد مما یحتمل کونه بدیلًا للشرط.

مثلًا فی نفس مثالنا: «إن جاء زید فأکرمه» نحتمل أن تکون هناک بدائل عدیده للمجیء، مثل المرض والفقر والعلم و... فیوجد ظهور فی مقابل کل واحد من هذه البدائل، بأنه لیس المرض ولا الفقر ولا... علّه وجوب إکرامه. فالدال علی العلیه الانحصاریه ظهورات عدیده مجتمعه کل واحد منها ظهور فی مقابل بدیل من بدائل الشرط المحتمله.

نظیر ما نقوله فی مقدمات الحکمه التی هی مقدمتان (أن یکون المتکلم فی مقام البیان وأن لا یذکر القید) ولکننا نقول مقدمات الحکمه.

فإن الله تعالی حینما یقول: أحل الله البیع، فیحتمل غیر الإطلاق أن یکون أحل الله البیع بالصیغه العربیه، البیع من البالغ، البیع من القاصر، فبمقدار هذه القیود توجد بدائل محتمله، بأن هذا القید لیس هو المراد، وأن شرط الإسلام لیس مقصوداً، وأن شرط البلوغ لیس مراداً، وهکذا.

ص: ۱۴۴

فبناء على هذا المبنى فالنتيجه أنه إذا ورد تقييد على المفهوم فلا يسقط المفهوم عن الحجيه نهائياً وإنما يسقط عن الحجيه فى مورد التقييد فحسب.

وكذلك الحال إن قلنا: إن الدال على العليه الانحصاريه ظهور واحد وليس ظهورات عديده، لكن بعد سقوط هذا الظهور الواحد وانتفائه يقوم مقامه ظهور آخر بالنسبه إلى باقى البدائل المحتمله (هذا الكلام أيضاً كان موجوداً ضمن المبانى التى سبق ذكرها – قبل فتره ليست طويله – لإثبات مفهوم الشرط من خلال القول بأن القضيه الشرطيه تدل على أن الشرط أكمل أفراد العله، وأكمل أفراد العليه هو العله المنحصره، فهنا الدال على العليه الانحصاريه ظهور واحد، لكن هذا الظهور الواحد عباره عن ظهور الكلام وانصراف الكلام إلى أكمل أفراده. حينئذ لو قال صاحب هذا المبنى: إن للكلام ظهور فى الأكمل فالأكمل – مثل ما يقال فى باب التقليد من الأعلم فالأعلم –، وقلنا هذا الظهور إذا سقط يخلفه ظهور آخر فى الأكمليه فى الدرجه الثانيه. أى: المجيء أكمل الأفراد بالدرجه الأولى (أى: علّه منحصره)، لكن إذا سقط هذا الظهور عن الحجيه فى مورد – كما فيما نحن فيه لأننا علمنا سقوطه من القرينه الخارجيه – يخلفه ظهور آخر – طوليّ = المرض فى طول المجيء – يقول بالأكمل فالأكمل، يعنى: العلّه المنحصره فى هذين هو علّه وجوب الإكرام، ولا علّه أخرى غيرهما. فلم يسقط المفهوم نهائياً بل أخذ به فى غير مورد التقييد.

هذا تمام الكلام فى التنبيه العاشر من تنبيهات مفهوم الشرط، فتلك عشره كامله. وبذلك نكون قد انتهينا ولله الحمد عن البحث الثامن عشر من بحوث دلالات الدليل الشرعى اللفظى وهو بحث مفهوم الشرط، وبعد ذلك يتلوه بعون الله البحث التاسع عشر وهو بحث دلاله الوصف على المفهوم وهذا ما سوف نقوم به إن شاء الله تعالى فى يوم الاثنين.

الأدله المحرزه/الدليل الشرعى/الدليل الشرعى اللفظى/دلاله الدليل/المفاهيم/مفهوم الوصف بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: الأدله المحرزه/الدليل الشرعى/الدليل الشرعى اللفظى/دلاله الدليل/المفاهيم/مفهوم الوصف

البحث التاسع عشر

مفهوم الوصف

البحث التاسع عشر من بحوث دلالات الدليل الشرعى اللفظى هو البحث عن مفهوم الوصف، أى: البحث عن أن القضيه المشتمله على الوصف هل تدل على المفهوم، على انتفاء طبيعى الحكم عند انتفاء الوصف، أم لا تدل؟

إذا كانت الجمله مشتمله على وصف سواء كان هذا الوصف وصفاً لمتعلق الحكم (كما إذا قال مثلاً: «أكرم زيداً بإطعامه» فالإطعام هنا وصف للإكرام والإكرام متعلق الحكم)، أم كان وصفاً لموضوع الحكم (كما إذا قال: «أكرم الفقير العادل» لتكون العداله وصفاً للفقير الذى هو موضوع الحكم ومتعلق المتعلق وليس متعلق الحكم). فهل يدل هذا الكلام على المفهوم (أى: أنه إذا لم يكن الفقير عادلاً فلا يجب إكرامه).

قبل البدء بالبحث لابد من بيان المراد من كل من الوصف والمفهوم فى البحث الأصولى. أما الوصف فليس المراد منه هنا خصوص الوصف عند النحاه (أى: النعت الذى هو من التوابع)، فهو وصف يدخل فى بحثنا لكن بحثنا أعمّ من النعت النحوى ومن غيره.

فمثلاً بحثنا الأصولى هنا يشمل الحال النحوى (كما إذا قال: «أكرم الفقير عادلاً»، فـ«عادلاً» حال وليس نعتاً نحوياً لكنه يعتبر وصفاً) و الجار والمجرور (مثل «صل فى المسجد»، فإن «فى المسجد» جار ومجرور وليس نعتاً ولا وصفاً نحوياً لكنه وصف أصولى) وكلَّ ما هو قيد لمتعلق الحكم أو لموضوع الحكم، غير القيود التى تُذكر فى بحث المفاهيم بالخصوص من قبيل «اللقب» و«العدد» و«الاستثناء» و«الحصر» التى سوف نبحث عنها مستقلاً.

فالبحث عام يشمل الأسماء المشتقه الجاريه على الذوات (مثل «اسم الفاعل» و«اسم المفعول» و«الصفه المشبهه» و«الصيغه المبالغه» و«اسم الزمان والمكان» و«اسم الآله») والأسماء المنسوبه (مثل «حجازى» فى «أكرم الفقير الحجازى») والأسماء الجامده الجاريه على الذوات بلحاظ اتّصاف الذوات إما بعَرَض أو بعَرَضى (مثل «الأبيض» و«الأسود» و«الأحمر» و«الأصفر»)، التى تجرى على الذوات باعتبار أن الذّات متصف بهذا العَرَض. واتصاف الذّات بالعَرَضى من قبيل الزوج)، كما أن بحثنا يشمل الوصفَ الضمنى الذى قد يُعبَّر عنه بالوصف المقدَّر أو الوصف غير الصريح، وهو ما يكون كنايه عن الوصف (كالنبوى – صلى الله عليه وآله وسلم – المعروف: «لئن يمتلأ بطن الرجل قيحاً خير من أن يمتلأ شعراً»، فإن معنى امتلاء البطن من الشعر كنايه عن الشعر الكثيف وعن كثره الشعر، فكأنه قال: «الشعر الكثير مذموم» ولكن وصف الكثره مقدَّر ومكنى، فلو قلنا بالمفهوم فيدل هذا الحديث على أن المذموم شرعاً هو الشعر الكثيف دون الشعر القليل).

الحاصل: أن مراد الأصوليين من كلمه الوصف هو كل هذه الدائره الواسعه العريضه الشامله، وكل قيد غير القيود المذكوره بالخصوص فى بحث المفاهيم.

أما ماذا يُقصد بالمفهوم؟

المراد بالمفهوم – كما تعلمون – هو انتفاء طبيعى الحكم عند انتفاء الوصف. فعندما نقول: الشرط له مفهوم أو لا؟ يعنى: هل يدل الشرط على أن طبيعى الجزاء ينتفى إذا انتفى الشرط أو لا؟ وكذلك المقصود من المفهوم فى الوصف هو انتفاء طبيعى الحكم وكل حصص وجوب إكرام الفقير الفاسق عند انتفاء الوصف (مثلًا لو قال: «أكرم الفقير العادل»، فمقصودنا بالمفهوم هو انتفاء طبيعى وجوب إكرام الفقير عند انتفاء العداله، بحيث الفقير غير العادل لا يجب إكرامُه أبداً بأى وجوب، سواء هذا الوجوب المذكور فى هذا الخطاب أو أى وجوب آخر للإكرام. فهل يدل الكلام على عدم وجوب إكرام الفقير غير العادل، بحيث لو قلنا بدلالته على ذلك، فسوف يدل الكلام على مطلبين: أولاً ـ فى المنطوق: يجب إكرام الفقير العادل. وثانياً فى المفهوم: لا يجب إكرام الفقير غير العادل. إذن، فلو قال دليل آخر إن هذا الفقير لا يجب إكرامه، فيعتبر ذاك الدليل مخصصاً لهذا المفهوم)، وإلا فانتفاء شخص هذا الحكم عند انتفاء العداله يثبت بقاعده احترازيه القيود(۱)

.(۲)

۱- (۱) – فالأصل فى جميع القيود الاحترازيه، فإنه حينما يذكر قيد العداله لابد وأنه يريد أن يحترز به عن غير العادل ويثبت أن هذا الوجوب يخص العادل، فينتفى هذا الوجوب بانتفاء العداله، وهذا واضح لا يحتاج إلى المفهوم.

۲- (۲) بعباره أخرى يوجد لدينا أمران: ۱- قاعده احترازيه القيود: وهى تقتضى أن كل ما ذُكر فى الكلام يكون احترازياً إلا إذا قامت قرينه على أن القيد توضيحى. وأساس هذه القاعده عباره عن أصل عقلائى هو «ما قاله أراده» (وقد تقدم فى ضابط المفهوم). وهو قد ذكر العداله فهو يريدها، والقدر المتيقن أن العداله مأخوذه فى شخص هذا الوجوب، وهذا معنى احترازيه القيود، ولا دخل له بالمفهوم الأصولى فهو مسلَّم به حتى لدى المنكرين للمفهوم. ۲- المفاهيم.

وبـالجمله لاـ إشـكال فی دلاـله القضـیه الوصـفیه علی انتفاء شـخص الحکم عنـد انتفاء الوصف؛ وذلک لأصاله التطابق بین عالم الإثبات (عالم المدلول التصوری للکلام) وعالم الثبوت (عالم المدلول التصدیقی الجدی للمتکلم).

وبعباره أخری: کما أن الخطاب مقیَّد بالعـداله ولا إطلاق فیه بغیر العادل، کـذلک الجعل ثبوتاً (الجعل الـذی أُبرز بهذا الخطاب) مقیَّد بالعداله. فهذا الکلام بمقتضی هذا الأصل العقلائی (أصاله التطابق) یدل علی أن هذا الجعل الواحد، قد أخذ فیه قید العداله بلا إشـکال. أما انتفاء جعل آخر لوجوب إکرام الفقیر الفاسق بملاک آخر غیر ملاک العـداله فهو محل البحث والکلام. فالقائل بمفهوم الوصف یقول بانتفاء کل وجوبات الإکرام عند انتفاء الوصف.

فلا إشـکال فی دلاله القضـیه الوصـفیه علی انتفاء شخص الحکم بانتفاء الوصف، إلا أنه لا ینفع لإثبات المفهوم. إلا إذا علمنا من الخـارج بوحـده الجعـل ثبوتـاً، فحینئـذ یکون انتفـاءُ شـخص الحکم بانتفـاء الوصف ملازماً لانتفاء طبیعی الحکم. لا من باب أن الوصـف أصبح له مفهـوم، بـل من بـاب أننـا أحرزنـا أن الحکم واحـد، ومن الواضـح أن الحکم الواحـد لاـ یمکن أن یکون له موضوعان مختلفان متغایران.

وعلی هذا الأساس یُحمل المطلقُ علی المقید (کما إذا قال: «اعتق رقبه»، وجاء فی دلیل أخر: «اعتق رقبه مؤمنه». أی: لا یجب عتق الرقبه غیر المؤمنه. أی: انتفـاء الوجوب عن عتق الرقبه عنـد انتفـاء الإیمـان، ولکن لیس لأن لقیـد الإیمان ووصـفه مفهومٌ – فإنهم ینکرون الوصف – بـل لأنـهم أحرزوا أن الحکم واحـد، أی: لم یجعـل من قبـل المولی وجوبان للعتق، أحـدهما موضوعه الرقبه، والآخر موضوعه: الرقبه المؤمنه.

ومن هنا لا یمکن أن نجعل تسالم الأصـحاب علی حمل المطلق علی المقیـد نقضاً علی من ینکر مفهوم الوصف، کما قـد یتوهم فی بعض الکلمات.

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: الأدله المحرزه/الدليل الشرعى/الدليل الشرعى اللفظى/دلاله الدليل/المفاهيم/مفهوم الوصف

بعد أن اتضح المقصود من الوصف والمفهوم فى هذا البحث علينا الدخول فى صلب البحث عن مفهوم الوصف، وبهذا الصدد علينا أن نستذكر ما قلناه فى بحث ضابط المفهوم من اقتناص المفهوم من الكلام (أى كلام يبحث عنه فى الأصول، سواء الكلام المشتمل على الوصف أو الشرط أو اللقب...) له طريقان وأسلوبان:

الأسلوب الأول: اقتناص المفهوم على مستوى الدلاله التصوريه للكلام. وهذا النهج له نظام معين.

الأسلوب الثانى: اقتناصه على مستوى الدلاله التصديقيه للكلام. أى: نثبت أن الجمله الشرطه مثلًا تدل بالدلاله التصديقيه على مطلبٍ يُثبتُ أن الشرطَ علّه منحصره لطبيعى الجزاء. كبعض المبانى فى مفهوم الشرط - كمبنى المرزا - كانوا يثبتون المفهوم من خلال الإطلاق والإطلاق من الدلاله التصديقيه وليس من الدلاله التصوريه. أى: كانوا يثبتون بالإطلاق أن الشرط علّه منحصره لطبيعى الجزاء، ولازمه إذا انتفى الشرط ينتفى الجزاء.

حينئذٍ فلا بد من دراسه الجمله الوصفيه لمعرفه أنه هل يستفاد منها المفهومَ فى ضوء الأسلوب الأول أم لا؟ ثم هل يمكن استفاده المفهوم من الجمله الوصفيه بالأسلوب الثانى. أى: لابد من ملاحظه مدى انطباق هذين الأسلوبين على الجمله الوصفيه. فنقول:

أما الأسلوب الأول فالصحيح عدم صحه سلوكه وانتهاجه فى الجمله الوصفيه خلافاً للجمله الشرطيه (حيث أثبتناه حسب المختار على أساس الأسلوب الأول)؛ وذلك لأن هذا الأسلوب من اقتناص المفهوم، أى: دلاله الجمله الوصفيه دلاله تصوريةً على المفهوم هذا متوقف على شرطين تقدما سابقاً، متى توفرا معاً تتم دلاله الكلام - أى كلام كان - على المفهوم بحسب الدلاله التصوريه. وإليك الشرطين:

ص: ١٤٩

الشرط الأول: أن تدل الجمله على الربط التوقفى بين طرفى الكلام (مثل توقف الجزاء على الشرط فى الجمله الشرطيه) حيث ينتج عنه المفهوم على مستوى الدلاله التصوريه.

الشرط الثانى: أن تدل الجمله أيضاً على أن المتوقِّف هو الطبيعى لا الشخص (مثلًا أن تدل الجمله الشرطيه على أن المتوقف على الشرط هو طبيعى الجزاء ووجوب الإكرام).

ولكن لا يتوفر شيء من هذين الشرطين فى الجمله الوصفيه.

أما الشرط الأول مثل أن يذكر وصف العداله فى الكلام قائلًا: «أكرم الفقير العادل». فيجب أن يتوفر فيه شرطان: التوقف وإطلاق المتوقف، وشيء منهما ليس موجوداً.

أما التوقف فليس موجوداً لأنه أولاً يشهد الوجدان اللغوى والعرفى الموجود لدى كل أبناء اللغه بأن الجمله الوصفيه لا دلاله لها على التوقف (توقف وجوب الإكرام على العداله) أو قل: النسبه التوقفيه بين الحكم وبين الوصف، وإنما يدل الكلام على وجوب لإكرام فقير عادل، أما أن هذا الوجوب وكل وجوب الإكرام متوقف على العداله مما لا يدل عليه هذا الكلام. وهذا بخلاف الجمله الشرطيه حيث كانت أداه الشرط فيها تدل وضعاً على الربط التوقفى.

وثانياً: لأننا لا نجد - بقطع النظر عن الوجدان - فى الجمله الوصفيه ما يمكن أن يكون دالاً على التوقف، لا بالمعنى الاسمى للتوقف ولا بالمعنى الحرفى (النسبه التوقفيه). أما المعنى الاسمى فواضح لأننا لا نجد فى هذه الجمله كلمه «التوقف» أو «المتوقف» أو «موقوف». وأما المعنى الحرفى للتوقف (النسبه التوقفيه) فأيضاً غير موجود فى الكلام؛ لأن ما يدل على النسبه دائماً هو الحروف والهيئات - كما تقدّم سابقاً -، فنحن لا نجد فى الجمله الوصفيه إلا ثلاث هيئات (غير المعانى الاسميه مثل الإكرام والفقير والعادل):

الهیئه الأولی: هیئه «اِفعل». والهیئه الثانیه: هیئه الموصوف والصفه. والهیئه الثالثه: هیئه الجمله الترکیبیه.

أما الأولی فمن الواضح أن معناها ومدلولها اللغوی هو النسبه الإرسالیه بین المرسَل (المخاطب) والمرسَل إلیه (الإکرام).

أما الثانیه فإن هیئه «الصفه والموصوف» هیئه لجمله ناقصهٍ تدل علی نسبه ناقصه تقییدیه وهی تجعل الکلمتین بحکم کلمه واحده کالمضاف والمضاف إلیه، ولیس فیه ما یدل علی توقف الوجوب علی العداله.

أما الثالثه فلعدم دلاله مجموع الکلام علی هذه النسبه أیضاً؛ لأنه لو أرید استفاده النسبه التوقفیه من هذه الهیئه فلا یخلو المراد من أحد الأمرین:

الأمر الأول: أن یکون المراد هو أن هذه الهیئه المجموعیه تدل علی النسبه التوقفیه بین شخص هذا الحکم المذکور فی الکلام (= شخص هذا الوجوب) وبین العداله.

فیرد علیه أن توقف شخص هذا الحکم المذکور فی الکلام علی العداله قد استفدناه من هیئه الوصف والموصوف، وإذا انتفت العداله ینتفی شخص هذا الوجوب (الشخص الذی تعلّق بإکرام فقیر عادل) وَفقاً لقاعده احترازیه القیود. وهذا ما استفدناه من هیئه الصفه والموصوف وهیئه التقیید نفسه، وإلا فلو لم یکن شخص هذا الوجوب متوقفاً علی العداله أیضاً فلماذا ذکر العداله؟ فإن الأصل فی المتکلم أن لا یکون لاغیاً.

الأمر الثانی: أن یکون المراد هو استفاده توقف طبیعی الحکم وسنخه علی العداله، بحیث لا یوجد وجوب إکرام للفقیر من دون قید «العداله».

فیرد علیه أنه لیس فی الکلام ما یدل علی سنخ الحکم وطبیعیه؛ فإن الموجود فی الکلام هو شخص وجوب الإکرام ولیس طبیعیه.

الأدله المحرزه/الدلیل الشرعی/الدلیل الشرعی اللفظی/دلاله الدلیل/المفاهیم/مفهوم الوصف بحث الاصول

ص: ۱۵۱

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: الأدله المحرزه/الدليل الشرعى/الدليل الشرعى اللفظى/دلاله الدليل/المفاهيم/مفهوم الوصف

قلنا إن الطريق الأول لاقتناص المفهوم من الكلام هو اقتناصه بحسب الدلاله التصوريه للكلام، وهذا متوقف على أمرين:

أن يدل الكلام على التوقف. أن يدل الكلام على أن المتوقف هو الطبيعى.

وهذان الشرطان غير متوفرين فى الجمله الوصفيه (فى مثل أكرم الفقير العادل). أما الشرط الأول غير متوفر فلأن هذا الكلام لا دلاله فيه على التوقف (أى: توقف وجوب الإكرام على قيد العداله). وذكرنا دليلين بهذا الصدد:

أولاً: شهاده الوجدان بعدم دلاله هذه الجمله على التوقف.

وثانياً: عدم اشتمال هذه الجمله على ما يدل على هذا التوقف؛ لأن كلمه «التوقف» أو «المتوقِّف» أو ما أشبههما مما يدل على التوقف بالمعنى الاسمى غير موجود فى هذه الجمله. وأما ما يدل على النسبه التوقفيه (أى: المعنى الحرفى للتوقف) فيجب البحث عنه فى الهيئات الموجوده فى الجمله، ولا يوجد فى هذه الجمله إلا ثلاث هيئات قد لاحظنا بالأمس أن شيئاً منها لا يدل على النسبه التوقفيه. بقى الدليل الثالث وهو كالتالى:

وثالثاً: أن هذه النسبه التوقفيه التى قد يُتوهم دلالهُ هيئهٍ من الهيئات – أياً كانت – الموجوده فى هذه الجمله عليها – بغض النظر عما قلناه فى الدليل الثانى – إما تامه أو ناقصه؛ لأن النسب على قسمين لا ثالث لهما.

فعلى الفرض الأول – وهو أن تكون النسبه التوقفيه ناقصه – فلا تنفع النسبه الناقصه فى اقتناص المفهوم؛ وذلك لأن النسبه التوقفيه وحدها غير كافيه فى اقتناص المفهوم؛ لما تقدم فى بحث مفهوم الشرط حيث قلنا – لدى إثبات مفهوم الشرط حسب الرأى المختار –: إن دلالهَ الجمله على التوقف (أو بتعبير آخر على الالتصاق المساوق لعدم الانفكاك) غير كافيه – وحدها – لإثبات المفهوم واقتناصه من الكلام. فلنفرض أن كلاماً ما دل بنحو أو آخر على أن «ب» متوقف على «أ»، لكن هذا لا يكفى لإثبات أن هذا الكلام يدل بالمفهوم على أنه إذا انتفى «أ» ينتفى «ب»! بل لا بُدَّ من دلاله الكلام على أن هذا التوقف مطلقٌ (أى: لا بُدَّ من إثبات الإطلاق فى التوقف وهو غير الإطلاق فى المتوقِّف الذى سوف يأتى فى الشرط الثانى، أى: التوقف فى كل الحالات). كما تقدم فى الجمله الشرطيه أن (فى مثل «إن كان الفقير عادلاً فأكرمه») لا يكفى – لاستفاده المفهوم – أن يكون الكلام دالاً على أن الجزاء متوقف على الشرط، بل لا بُدَّ بالإضافه إلى الدلاله على أصل التوقف من أن يدل الكلام على أن هذا التوقف مطلق (أى: توقف وجوب الإكرام على عداله الفقير توقّفٌ ثابتٌ فى كل الحالات، غير مختص بحاله دون أخرى).

ص: ۱۵۲

مثالٌ فقهىٌّ: إن ورد فى دليل «إن بلغ الماءُ قدرَ كُرٍّ لا ينجسه شىء»، وأردنا إثبات دلاله هذا الكلام على المفهوم (= إن لم يكن الماء كُرّاً ينجّسه كلُّ شىء من النجس والمتنجس) فنحتاج إلى إثبات أن بانتفاء الشرط (أى: إن كان الماء قليلاً) ينتفى الاعتصام وينفعل الماء. وهذا المفهوم إنما يمكننا اقتناصه من هذه الجمله فيما إذا كان الاعتصام متوقفاً على الكريه وكان هذا التوقف

مطلقـاً. أی: انفعال الماء متوقف علی کریته مطلقاً وفی کل الحالات، سواء کان الماء مثلًا له مادّه (مثل ماء البئر والنبع والعین) أو لم یکن له مـادّه (مثل ماء الحوض والماء القلیل)، فإذا کان هکـذا فیـدل بالمفهوم علی أن الماء إن لم یکن کرّاً فهو غیر معتصـم حتی لو کان له مادّه.

والحاصل أنه لا بـد من دلاله الکلام علی التوقف، ولکن هـذا التوقف وحـده لا یکفی ولابد من أن یدل الکلام علی أن التوقف مطلق أیضاً. وحینئذٍ یدل الکلام علی أن الماء القلیل ینفعل. وهذا مطلب شرحناه سابقاً.

إذن، فنریـد أن نقول الآـن: إنه لو فرضـتم أن النسـبه التوقفیه التی نفهمهـا من قوله: «أکرم الفقیر العـادل» نسـبهٌ نـاقصه، فلا تکفی لاقتناص المفهوم؛ لأن النسـبه التوقفیه تدل علی توقف وجوب الإکرام علی العداله، ولکن صـرفُ التوقف لا یکفی، بل لا بُدَّ من إجراء الإطلاـق فی التوقف. وفی المقـام لاـ یمکن إجراء الإطلاـق فی هـذه النسـبه التوقفیه؛ لأـن إجراء الإطلاـق فی هـذه النسـبه التـوقفیه متوقفٌ علی أن تکون هـذه النسـبه التوقفیه هی المراد الجـدیُّ للمتکلم؛ إذ من المعلوم أن الإطلاـق من شؤون المـدلول التصـدیقی الجـدی للکلاـم (أی: نجری الإطلاـق لإثبـات أن المتکلم أراد المطلـقَ من کلاـمه ولیس المقیـد.)، ولیس من شؤون المدلول التصوری والذی یؤخذ من الوضع.

ص: ۱۵۳

فكما أثبتنا فى الجمله الشرطيه أن المراد الجدى من قوله: «إن كان الفقير عادلاً فأكرمه» هو بيان أن وجوب الإكرام متوقف على العداله، كذلك يتوقف وجوب الإكرام على عداله الفقير.

وحينئذٍ نقول: لا يمكن أن يكون المراد الجدى للمتكلم من هذه الجمله هو النسبه التوقفيه (بين وجوب الإكرام وبين العداله)؛ لأننا افترضنا أن هذه النسبه التوقفيه ناقصهٌ (فقد قلنا فى البدايه: إما نفترض أنها تامه أو ناقصه، ولا ثالث لهما، ونحن الآن نتحدث فى الفرض الأول وهو نقصان النسبه التوقفيه)؛ لأن النسبه الناقصه ناقصهٌ لا يمكن السكوت عليها، بينما المراد الجدى للمتكلم من جمله «أكرم الفقير العادل» تامه يصح السكوتُ عليها. ولا يشك عربى فى تماميه هذه الجمله.

وعلى الفرض الثانى (= تماميه النسبه التوقفيه) لا يأتى المحذور الأول؛ لأنه خاصّ بالنسب الناقصه، لكن يرد عليه إشكال أسوأ وهو وجود نسبتان تامتان فى الجمله الواحده وهو محال؛ وذلك لأننا نحصل على نسبه تامه فى جمله «أكرم» (حيث تدل على نسبه إرساليه وهى نسبه تامه) ونسبه تامه أخرى هى نسبه الجمله. والنسبه التامه تمثل المراد الجدى والنهائى للمتكلم ولا يمكن تعدد المراد النهائى من الجمله.

فافتراض أن تدل الجمله على نسبه توقفيه تامه يستبطنُ تجريدَ النسبه الإرساليه التى نفهمها من «أكرم» عن كونها نسبه تامه وجعلها طرفاً من طرفى النسبه التوقفيه؛ وذلك لأن هذا هو معنى التوقف، فإن التوقف هو «توقف وجوب الإكرام - أى: توقف النسبه الإرساليه لوجوب الإكرام - على العداله». فوجوب الإكرام أصبح طرفاً من طرفى نسبهٍ كبرى ولا يمكن لطرف النسبه أن يصبح نسبهً تامهً. إذن، انسلخ وجوب الإكرام عن كونه نسبه تامه وأصبح نسبه ناقصه (طرفاً من طرفى النسبه الكبرى).

ص: ۱۵۴

ومن الواضح بطلانه؛ فإنه خلاف الوجدان الواضح والبديهى الذى يحكم بأن النسبه الإرساليه والبعثيه والتحريكيه التى تدل عليها هيئه «أكرم» فى قولنا: «أكرم الفقير العادل» هى النسبهُ التامهُ فى هذه الجمله. بينما على فرضكم يجب أن نلتزم بأن هذه النسبه انسخلت عن كونها تامه، كما هو الحال فى الجمله الشرطيه حيث انسلخت فيها النسبهُ الإرساليه التى تدل عليها «أكرم» عن كونها تامه فى قوله: «إن كان الفقير عادلاً ـ فأكرمه»؛ فإن «أكرمه» الموجوده ضمن الجمله الشرطيه (بخلاف الموجوده خارج الجمله الشرطيه) لا تدل على نسبه تامه، وإنما تدل على طرف من طرفى النسبه التوقفيه التى تدل عليها الجمله الشرطيه الكبرى والتى تدل على توقف وجوب الإكرام على كون الفقير عادلاً. فوجوب الإكرام طرف من هذه النسبه التوقفيه وكون الفقير عادلاً طرف آخر والجمله الشرطيه (هيئتها أو أداه الشرط) وضعت فى اللغه لدلاله على هذه النسبه التوقفيه.

وبهذا اتضح أن الشرط الأول من شرطى دلاله الجمله دلالهً تصوريه على المفهوم (وهو أن تدل الجمله على الربط التوقفى أو الالتصاقى) غير موجود فى الجمله الوصفيه.

أما الشرط الثانى: - وهو دلاله الكلام على أن المتوقف هو الطبيعى فغير موجود فى الجمله الوصفيه أيضاً؛ لأن هذا الشرط إنما يتم من خلال إجراء الإطلاق فى المتوقِّف حتى يثبت أن المتوقف هو الطبيعى. وقد ذكرنا فى التنبيه الخامس من تنبيهات مفهوم الشرط أن إجراء الإطلاق فى المتوقف إنما يصح فيما إذا كان تقييد الحكم بهذا القيد - أياً كان القيد - من خلال نسبه تامه، كما هو الحال فى الجمله الشرطيه (حيث قُيِّد فيها الحكمُ - وهو وجوب الصلاه - بزوال الشمس من خلال نسبهٍ تامهٍ دلّت عليها جملهُ «زالت الشمس» والتى تدل على نسبه تامه، فيتم إجراء الإطلاق فى المتوقف لإثبات أن طبيعى وجوب الصلاه متوقف على زوال الشمس. أما إن قال «صل عند الزوال» فيكون الحكم مقيداً بزوال الشمس أيضاً لكن قُيِد بالزوال من خلال نسبه ناقصه؛ لأن «عند» ظرف و«الزوال» مضاف إليه، وجمله مضاف ومضاف إليه جمله ناقصه).

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: الأدله المحرزه/الدليل الشرعى/الدليل الشرعى اللفظى/دلاله الدليل/المفاهيم/مفهوم الوصف

كان الكلام فى مفهوم الوصف فقلنا إن هناك طريقين لاستفاده المفهوم من أى كلام.

الطريق الأول: استفاده المفهوم من الدلاله التصوريه للكلام وهذا الطريق مشروط بشرطين:

الشرط الأول: دلاله الكلام على الربط التوقفى الالتصاقى وثانيهما دلاله الكلام على أن المتوقِّف هو طبيعى الحكم ونوعه. وقلنا إن هذين الشرطين غير متوفرين فى الجمله الشرطيه، وقد تقدم شرح عدم توفر الشرط الأول فى الجمله الوصفيه.

الشرط الثانى: فهو منتف أيضاً لعدم دلاله الكلام على أن المتوقف هو طبيعى الحكم؛ لأن هذه الدلاله إنما تتم فيما إذا جرى الإطلاق (لأن الإطلاق هو الذى يثبت الطبيعى) وإجراء الإطلاق متوقف على أن تكون النسبه بين الحكم وبين القيد (أيا كان القيد كالشرط فى الجمله الشرطيه والوصف فى الجمله الوصفيه واللقب والعدد وهكذا باقى القيود التى يبحث عنها فى علم الأصول) نسبةً تامه(۱)

). فمتى ما كان الدال على القيد نسبه تامه (نظير «إن زالت الشمس فصل») فيمكن إجراء الإطلاق فى المتوقف (أى: فى «صل»). أما إذا كان الدال على القيد نسبه ناقصه (نظير «صل عند الزوال») ولا يمكن السكوت على النسبه الناقصه، فلا يمكن إجراء الإطلاق فى المتوقف (أى: فى «صل»). والفرق بينهما هو أنه لطالما أن الدال على القيد دال على النسبه الناقصه (وهو قوله: «صل عند الزوال») فلابد أن تكون النسبه الناقصهُ مندكّةً فى تلك النسبه التامه (التى يدل عليها «صل»). والمقصود من «مندكه» أنها أصبحت طرفاً من طرفى النسبه التامه؛ فإنه لو لم نقل بالاندماج والاندكاك فمعنى ذلك بقاؤه (أى: جمله «صل عند الزوال») على النقصان وحاجته إلى مكمِّل (وهو اتصاله بالماء الكر)، ومن الواضح والبديهى والوجدانى أن هذا الكلام لا يحتاج إلى مكمل، فلا يشك عربى فى أن «صل عند الزوال» يحتاج إلى مكمل. وهذا معناه أن هذه النسبه الناقصه لم تبق لحالها، أى: بما هى ناقصه، بل اندمجت واندكت فى النسبه التامه التى تدل عليها هيئه «صل» وأصبحت طرفاً من طرفى (فإن النسبه الإرساليه التى تدل عليها هيئه «صل» لها طرفان: ۱- المرسَل والمخاطَب، ۲- الفعل وهو «الصلاه عند الزوال»، فأصبح «عند الزوال» طرفاً لهذه) النسبه التامه. أى: أصبح هذا الكلام يدل على حصه خاصه من «وجوب الصلاه» وهو وجوب الصلاه عند الزوال) لا أكثر. ولا معنى لإجراء الإطلاق فى الحصه الخاصه والوجوب الخاص (وهو هذا الوجوب من الصلاه)؛ لأن الإطلاق يجرى لإثبات مطلق الوجوب.

۱- (۱) - وهذا ما شرحناه سابقاً فى التنبيه الخامس من تنبيهات مفهوم الشرط حيث عقدنا ذاك التنبيه أساساً للفرق بين النسبه التامه فى مثل قوله «إن زالت الشمس فصل» وبين النسبه الناقصه فى مثل: «صل عند الزوال»، فذكرنا هناك فرقين بينهما أحدهما

یرتبط ببحث الیوم وهو ثبوت المفهوم فیما إذا جری الإطلاق فی المتوقف وهو وجوب الصلاه، أی: مطلق وجوب الصلاه متوقِّف علی الزوال، وإجراء الإطلاق فی المتوقِّف منوط بأن تكون النسبه بین وجوب الصلاه وبین هذا القید - وهو الزوال - نسبةً تامه.

وما نحن بصدده من «أكرم الفقیر العادل» نظیر قوله: «صل عند الزوال». أی: هنا أیضاً نفرق بین لسان الشرط مثل قوله: «إن كان الفقیر عادلاً فأكرمه»(۱)

) مثلما كان یقول هناك: «إن زالت الشمس فصلّ» وبین لا بلسان الشرط «أكرم الفقیر العادل».

إذن، تبین عدم إمكانیه سلوك الطریق الأول (بالدلاله التصوریه) فی الجمله الوصفیه لاقتناص المفهوم، لأن هذا الطریق الأول مشروط بشرطین هما منتفیان فی الجمله الوصفیه.

وأما الطریق الثانی: هو القول بأن للكلام دلاله تصدیقیه علی مطلب هو یثبت أن الوصف علّه منحصره لطبیعی الحكم، بأن یكون وصف العداله علّه منحصره لطبیعی وجوب الإكرام (مثل الجمله الشرطیه أن الشرط علّه منحصره للجزاء)، وحینئذٍ من الواضح أن بانتفاء العلّه المنحصره ینتفی المعلول.

ولكن الصحیح هو عدم إمكان سلوك هذا الطریق أیضاً فی الجمل الوصفیه؛ وذلك لأن الجمله الوصفیه لا تدل علی ما یبرهن ویثبت انحصار علّه الحكم فی الوصف؛ فمن الممكن أن یكون إكرام الفقیر واجباً حتی لو لم یكن عادلاً ـ وذلك بملاك آخر غیر ملاك العداله. فهذا الكلام لا یدل علی المفهوم الذی هو انتفاء مطلق الوجوب؛ لأن هذا الكلام لا یدل علی أن العداله علّه منحصره لوجوب الإكرام.

ص: ۱۵۷

۱- (۲) - »إن» تدل علی توقف الجزاء علی الشرط، ولكن الدال علی القید والشرط نفسه هو »كان الفقیر عادلاً». سواء قلنا أداه الشرط وضعت فی لغه العرب للدلاله علی التوقف، أو قلنا هیئه الجمله الشرطیه بكاملها (بأداتها وشرطها وجزائها) وضعت للدلاله علی التوقف. وما یهمنا هنا هو أن الدال علی القید عباره عن شیء دالٍ علی النسبه التامه (»كان الفقیر عادلا» و»زالت الشمس»).

وبعباره أخرى: الجمله الوصفيه ليس لها مفهوم بنحو السالبه الكليه، ومعنى السالبه الكليه هو أن يدل قوله «أكرم الفقير العادل» على أن كل فقير غير عادل لا يجب إكرامه أياً كان هذا الفقير سواء كان عالماً أو هاشمياً أم لم يكن. نعم لها دلاله على المفهوم بنحو السالبه الجزئيه وهذا ليس مفهوماً حسب المصطلح الأصولى. أى: معنى قوله: «أكرم الفقير العادل» هو «بعض الفقير الفاسق لا يجب إكرامه»؛ فإنه لو لم يكن يدل على هذا المقدار أيضاً فكان معناه: «وجوب إكرام كل فقير عادل» و«وجوب إكرام كل فقير فاسق»؛ فلماذا قيّد الكلام فكان عليه أن يقول: «أكرم الفقير» مطلقاً سواء العادل أم الفاسق. وهذه تدخل تحت قاعده احترازيه القيود، أى: إن المتكلم يريد أن يحترز بقيد العداله عن الفسق.

الأدله المحرزه/الدليل الشرعى/الدليل الشرعى اللفظى/دلاله الدليل/المفاهيم/مفهوم الوصف بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: الأدله المحرزه/الدليل الشرعى/الدليل الشرعى اللفظى/دلاله الدليل/المفاهيم/مفهوم الوصف

تقدم إمكانيه إثبات المفهوم بنحو السالبه الجزئيه للوصف، ونقصد بالسالبه الجزئيه عدم ثبوت المفهوم فى بعض موارد انتفاء الوصف (أى: لا يجب إكرام كل فقير غير عادل). وهناك تقريبان لإثبات هذا المعنى:

التقريب الأول (الاستعانه بأصاله التطابق): ما هو المشهور والمعروف من أن قوله «أكرم الفقير العادل» مثلًا يدل على أن وجوب الإكرام ليس ثابتاً لذات الفقير (الموصوف) بلا دخل لقيد العداله (الوصف)، وإلا لما كان يذكر قيد العداله، فإنه خلاف أصاله التطابق بين الإثبات والثبوت، فإن هذا الأصل يحكم بأن ما ذكره المتكلم فى كلامه يكون مراداً جدياً له، وهو من الأصول العقلائيه.

إذن، فذكر الوصف فى الخطاب يدل بموجب أصاله التطابق بين الإثبات والثبوت على أنه ليس كل فقير يجب إكرامه، بل بعض الفقير غير العادل لا يجب إكرامه قطعاً. وهذا المقدار الذى نفهمه من الجمله الوصفيه هو المفهوم بنحو السالبه الجزئيه.

ص: ۱۵۸

الجواب عنه: إن كلامكم ينفى وجودَ جعلٍ واحد كلى ثابت لذات الفقير (أى: لو كان هناك وجوب ثابت لكل فقير فلماذا ذكر المتكلمُ قيدَ العداله، فإنه خلاف أصاله التطابق)، لكنه لا ينفى احتمال وجود جعلين ثبوتاً وواقعاً: جعلٌ لثبوت إكرام الفقير العادل، وجعل آخر لوجوب الإكرام لفقير غير العادل. ولكل من الجعلين ملاك، فإن ملاك الأول العداله، وملاك الجعل الثانى مستقل عن ملاك الجعل الآخر. فلا يكون هذا خلاف ظهور الخطاب فى دخل الوصف. فلا يمكن نفى هذا الاحتمال (جعل آخر لوجوب إكرام كل فقير فاسق) بأصاله التطابق.

التقريب الثانى (قرينه عرفيه): وهو إثبات المفهوم الجزئى بنفى تعدد الجعل وذلك لاستلزامه اللغويهَ عرفاً، وذلك بأن نقول إن المشرِّع العرفى عادةً فى مقام التشريع حينما يواجه حالةً من هذا القبيل (مثل وجود صنفين من الفقير العادل وغير العادل، وكل منهما فيه ملاك لوجوب إكرامه) يكتفى بجعل واحد (ويقول: أكرم الفقير) ولا يقوم بجعلين (بأن يقول: أكرم الفقير العادل،

ويقول: أكرم الفقير غير العادل). فإذا كان يريد إكرام كل فقير، يجعل جعلاً واحداً لإكرامه.

فـدفعاً لمحـذور اللغويه (أي: اسـتناداً إلى هـذه القرينه العرفيه) نثبت المفهوم بنحو السالبه الجزئيه؛ إذ المفروض أن المشـرع لديه مرادان: ١- إكرام كـل فقير عادل. ٢- إكرام كـل فقير فـاسق. فلا يمكنه أن يعـدد الجعل، بل عليه أن يكتفى بجعل واحـد قائلاً: أكرم الفقير.

إذن، سوف تكون الجمله الوصـفيه داله على أن وجوب الإـكرام ليس ثابتاً لكل فقير بنحو الموجبه الكليه؛ وإلا فإما هو من خلال جعلين، أو جعـل واحـد. وعلى الأـول يسـتلزم اللغويه عرفـاً. والثـانى هو المطلوب. فنقبـل المفهوم بنحو السالبه الجزئيه، أي: تـدل الجمله الوصفيه بالحد الأدنى على أن بعض الفقراء الفساق لا يجب إكرامهم.

ص: ١٥٩

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: الأدله المحرزه/الدليل الشرعی/الدليل الشرعی اللفظی/دلاله الدليل/المفاهيم/مفهوم الوصف

كان الكلام فی التقريب الثانی فتقدم أنه بناء علی هذا التقريب أن المولی العرفی حينما يبتلی بتشريع من هذا القبيل (بحيث يری أن كل واحد من صنفی الفقير – أعنی: صنف العادل وصنف غير العادل – له ملاك خاصّ لجعل وجوب الإكرام له) فسوف لا يجعل جعلين، بل يكتفی بجعل واحد علی نهج القضيه الكلّيه ويقول: «أكرم الفقير»؛ لأن الجعل المتعدد لغو حينئذٍ عرفاً، فدفعاً لمحذور اللغويه العرفيه يكتفی بجعل واحد كلی؛ لأنه سوف يصل بذلك إلی نفس النتيجه العمليه التی يتوخاها من الجعل المتعدد.

إذن، فباعتبار هذه القرينه العرفی يُنفی احتمال ثبوت الحكم علی ذات الفقير بنحو الموجبه الكلّيه، وتكون الجمله الوصفيه القائله «أكرم الفقير العادل» دالهً بالدلاله التصديقه علی عدم كون وجوب الإكرام ثابتاً بنحو الموجبه الكلّيه لذات الفقير، وبالتالی (تقرير وإعداد: الشيخ محسن الطهرانی عفی عنه) داله علی المفهوم بنحو السالبه الجزئيه. أی: علی أن بعض الفقير غير العادل لا يجب إكرامه.

والنكته فی كون وجوب الإكرام ثابتاً لكل فقير بنحو الموجبه الجزئيه هی أن هذا الوجوب:

إما أن يكون بنحو الجعل المتعدّد (بأن يُجعل وجوبٌ لإكرام الفقير العادل، ويُجعل وجوب آخر لإكرام الفقير غير العادل) فيلزم محذور اللغويه العرفيه التی ذكرناها.

وإما أن يكون بنحو الجعل الواحد الذی أُبرز بالخطاب من خلال الجمله الوصفيه القائله: «أكرم الفقير العادل». فيلزم محذور مخالفه ظهور الخطاب من خلال الجمله الوصفيه القائله: «أكرم الفقير العادل»، فيلزم محذور مخالفه ظهور الخطاب فی دخل الوصف المذكور إثباتاً فی الجعل المبرَز به ثبوتاً.

ص: ١٦٠

فدفعاً لكلا المحذورين وبقرينه أن المتكلم لا يلغو وبقرينه تطابق كلامه إثباتاً مع مراده ثبوتاً، تدل الجمله الوصفيه علی عدم كون وجوب الإكرام ثابتاً بنحو الموجبه الكلّيه، وبالتالی تدل علی المفهوم بنحو السالبه الجزئيه، كما هو واضح.

إذن، فالمفهوم بنحو السالبه الجزئيه يمكن إثباته للوصف علی مستوی المدلول التصديقی.

وأما المفهوم بنحو السالبه الكلّيه، أی: عدم ثبوت الحكم فی جميع موارد انتفاء الوصف بحيث يدل قولنا: «أكرم الفقير العادل» علی أن كل فقير غير عادل لا يجب إكرامه – وهو المفهوم المطلوب فی هذا البحث – فلا يمكن إثباته للوصف علی مستوی الدلاله التصديقيه أيضاً، كما لم يمكن إثباته علی مستولی الدلاله التصوريه كما رأينا؛ وذلك لأنه لا يلزم من ثبوت الحكم فی

بعض موارد انتفاء الوصف أی محـذور، لا محذور اللغویه العرفیه، ولا محذور مخالفه ظهور الخطاب فی دخل الوصف المذکور إثباتـاً فی الجعـل ثبوتاً، ففی مثالنا المتقـدم لو فرضـنا أن وجوب الإکرام (تقریر وإعـداد: الشـیخ محسن الطهرانی عفی عنه) ثابت أیضاً لبعض الفقراء غیر العدول، بأن نفترض أن هناک جعلین:

أحدهما: جعل وجوب الإکرام للفقیر العادل، وهو الجعل المبرَز بالجمله الوصفیه القائله: «أکرم الفقیر العادل».

ثانیهما: جعل وجوب الإکرام للفقیر الهاشمی غیر العادل.

فسوف لا یلزم من ذلـک لا محـذور لغویه هـذا الجعل المتعـدد؛ لوضوح أن کل جعل له ملاک خاصّ، فملاک الأول العـداله، وملاک الثـانی السـیاده. ولا یمکن للمولی أن یتوصّـل من خلال جعل واحـد إلی نفس النتیجه العملیه التی یتوخاها من هـذین الجعلین، ولا محذور مخالفه ظهور الخطاب فی دخل الوصف المذکور إثباتاً – وهو وصف العداله فی الجمله الوصفیه المذکوره – فی الجعل ثبوتاً، لفرض تعدد الجعل.

ص: ۱۶۱

فالجعل الذى أَبرز بالخطاب بالجمله الوصفيه يكون وصف العداله دخيلاً ـ فيه ثبوتاً وفقاً لأصاله التطابق بين الإثبات والثبوت، والجعل الآخر الذى لم يُبرَز هنا يكون وصف السياده دخيلاً فيه.

إذن، فما دام لا يلزم من ثبوت الحكم فى بعض موارد انتفاء الوصف شىء من المحذورين، فلا توجد قرينه تدل بموجبها الجمله الوصفيه على عدم ثبوت الحكم فى جميع موارد انتفاء الوصف، وهذا يعنى أن الجمله لا تدل على المفهوم بنحو السالبه الكلّيه.

وهكذا نعرف أن الطريق الثانى لاقتناص المفهوم واستفادته – وهو أن يقال بدلاله الكلام دلالهً تصديقيه على ما يستلزم المفهوم – أيضاً لا يمكن سلوكه فى الجمله الوصفيه كما رأينا.

ومما ذكرناه نعرف أن ما قد يقال من أنه لو لم يكن للوصف مفهوم فذِكر الوصف يصبح لغواً، فقد اتضح جواب هذا التوهّم بأن قيد العداله ليس لغواً فقد ذكره المتكلم لبيان مطلب لو لم يذكره لما كان المطلب واضحاً، لكن دفع محذور اللغويه لا ينحصر فى أن نقول بأن الكلام يدل على المفهوم؛ لأنه يكفى أن يكون بعض الفقير غير العادل لا يجب إكرامه، وهو الفقير الفاسق غير الهاشمى؛ ولذلك قال: «أكرم الفقير العادل». فذكر هذا القيد (العداله) ليس لغواً وفى نفس الوقت لا مفهوم له ولا يجب أن نقول: لا يجب إكرام كل فقير غير العادل.

إذن، اتضح أن البيان الصحيح والمختار عندنا لإثبات أن الوصف لا مفهوم له هو هذا البيان الذى ذكرناه خلال هذه الأيام التى خلت. (تقرير وإعداد: الشيخ محسن الطهرانى عفى عنه) وكان يتلخص فى أن الجمله الوصفيه لا هى داله بالدلاله التصوريه على الربط التوقفى الذى ينتج المفهوم، ولا هى داله بالدلاله التصديقيه على أن الوصف علّه منحصره للحكم. إذن، فلا دلاله للوصف على المفهوم.

ص: ١٦٢

هذا تمام الكلام فى البيان الصحيح عندنا لإثبات عدم دلاله الوصف على المفهوم.

وأما الأصحاب فكل واحد منهم ذكر وجهاً لإثبات عدم المفهوم للوصف، نذكر فى المقام أهمها:

الوجه الأول: ما جاء فى كلمات المحقق العراقى ره من أن الجزاء والحكم فى القضيه الشرطيه مطلق عند العرف، بمعنى أن مطلق وجوب إكرام الفقير مثلاً ـ فى قولنا «إن كان الفقير عادلاً ـ فأكرمه» معلّق على الشرط (أى: العداله)، فبانتفاء الشرط ينتفى مطلق الحكم، وهذا هو المفهوم.

وأما فى القضيه الوصفيه فليس الجزاء والحكم مطلقاً ولا مقيّداً، بل هو فى نظر العرف مهمل، بمعنى أن ذات وجوب إكرام الفقير مثلاً – فى قولنا: «أكرم الفقير العادل» – على إهماله مرتبط ومقيّد بالعداله، ولا يوجد إطلاق يدل على أن مطلق وجوب إكرام الفقير مرتبط ومقيّد بالعداله كى ينتفى مطلق الحكم بانتفاء الوصف.

والنكته فى كون الحكم – فى القضيه الوصفيه – مهملاً ـ وفى القضيه الشرطيه مطلقاً هى أن الحكم إذا لوحظ بالقياس إلى موضوعه (أى: متعلّقه) فهو لا ـ يُلحَظ عند العرف وأبناء اللغه مطلقاً، ولا ـ يُلحظ عندهم مقيَّداً، بل يُلحظ – بحسب البناء العرفى واللغوى مهملاً على نهج القضيه المهمله، ولذا فلا يجرى الإطلاق فى الحكم بلحاظ متعلّقه؛ لأنه بلحاظ متعلّقه مهمل لا مطلق ولا مقيّد، وهذا هو السر فى عدم ثبوت المفهوم للجمله اللّقبيّه، كقولنا: «أكرم زيداً» وقولنا: «إكرام زيد واجب»؛ فإن مقدمات الحكمه لا تجرى فى الوجوب (فى هذه الجمله) بلحاظ متعلّقه (وهو إكرام زيد) ولا تدل على أن مطلق الوجوب وكلّ حصصه ثابته لإكرام زيد، ولذلك لا تدل على المفهوم (أى: على انتفاء سنخ الوجوب عن غير إكرام زيد وعن إكرام غير زيد). فلا تدل الجمله المذكوره على أن غير الإكرام ليس بواجب ولا ـ على أن إكرام غير زيد ليس بواجب، مع أن من الواضح أنه لو كانت تجرى مقدمات الحكمه فى الوجوب بلحاظ متعلّقه وكانت تدل على أن مطلق الوجوب ثابت لإكرام زيد، لكان للجمله مفهوم بلا إشكال، وكانت حينئذٍ بمثابه قولنا: «إكرام زيد كل الواجب».

ص: ۱۶۳

إذن، فالبناء العرفی واللغوی قائم علی لحاظ الحکم والمحمول بالقیاس إلی الموضوع مهملاً، وهـذا البناء هو الـذی دعی أرسطو واضع علم المنطق إلی عـدم تقسیم القضـیه بلحـاظ محمولهـا إلی کلّیه وجزئیه؛ وذلک تأثّراً بالوضع اللغوی والعرفی، وخلطاً بین اللغه والعرف وبین المنطق.

وفی ضوء ذلـک فـإذا لاحظنـا الحکم (= الوجوب) فی القضـیه الوصـفیه فی المثال المتقـدم (= أکرم الفقیر العادل) بالقیاس إلی الموضوع (وهو إکرام الفقیر) نری أنه مهمل عرفاً، فلا یجری فیه الإطلاق، کما لا یجری فی القضیه اللّقبیّه، فلا دلاله فیها علی أن مطلق الوجوب مرتبط ومقیّد بالعداله کی ینتفی مطلق الوجوب بانتفائها ویثبت المفهوم.

وأمـا النکته فی کون الحکم فی القضـیه الشـرطیه مطلقـاً، فهی أن الحکم إذا لوحظ بالقیاس إلی غیر موضوعه ومتعلّقه، کالشـرط مثلاً فلا یوجد بناء نوعی عرفی ولغوی علی لحاظه مهملاً، وبالتالی فلا مانع من إجراء مقدمات الحکمه فیه بلحاظ الشـرط. فیقال: إن سنخ الحکم معلّق علی الشرط؛ لأنه یوجد فی الحقیقه فی الجمله الشرطیه - کقولنا: إذا کان الفقیر عادلاً فأکرمه - نسبتان:

إحداهما: نسبه الحکم (وهو الوجوب) إلی موضوعه (وهو الفقیر الواجب إکرامه).

والأخری: نسـبه الحکم إلی شـرطه (وهو العـداله) وذاک البنـاء النوعی العرفی واللغوی الـذی ذکرنـاه إنمـا کـان یقتضـی إهمال الحکم فی النسبه الأولی، ولا یقتضی إهماله فی النسبه الثانیه.

فیحکم بأن مطلق وجوب إکرام الفقیر معلّق علی الشرط، فینتفی بانتفائه، ویثبت المفهوم.

وهذا بخلاف الجمله الوصفیه (= أکرم الفقیر العادل) فإنه لیس فیها بحسب النظر العرفی سوی نسبه واحده وهی نسبه الحکم إلی موضوعه المقیّد بالعداله.

وقـد قلنـا إنّه لا یمکن إجراء الإطلاق فی الحکم بلحاظ موضوعه؛ لکونه مهملاً من هـذه الناحیه، وهـذا هو السر فی عـدم ثبوت المفهوم للوصف(۱)

۱- (۱) - مقالات الأصول: ج۱، ص۱۴۲-۱۴۳.

).

وسندرس مدى صحه هذا الكلام غداً إن شاء الله تعالى.

الأدله المحرزه/الدليل الشرعى/الدليل الشرعى اللفظى/دلاله الدليل/المفاهيم/مفهوم الوصف بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: الأدله المحرزه/الدليل الشرعى/الدليل الشرعى اللفظى/دلاله الدليل/المفاهيم/مفهوم الوصف

كـان الكلام فى الوجوه التى ذكرت من قِبَل الأصحاب لإثبات أن الوصف لا مفهوم له. وكـان الوجه الأول عبـاره عمّا أفاده المحقّق العراقى ره وكـان حاصـله هو أن الجمله الوصـفيه تختلف عن الجمله الشـرطيه حيث أن الحكم مطلق (عنـد العرف) فى الجمله الشـرطيه (فى مثـل «إن كان الفقير عادلاً فأكرمه، حيث يفهم العرف أن مطلق وجوب إكرام الفقير معلّق على الشـرط وهو العـداله، وحينئذٍ من الطبيعى أن بانتفاء هذا الشـرط ينتفى مطلق وجوب إكرام الفقير وهذا هو المفهوم) بخلاف الجمله الوصـفيه حيث أن الحكم ليس فيهـا مطلقـاً ولا مقيـداً بـل هو مهمـل (فى مثل «أكرم الفقير العادل» حيث لا يفهم العرف أن مطلق وجوب إكرام الفقير معلّق على العداله، بل يفهم أن ذات وجوب الإكرام على إهماله مرتبط ومقيّد بالعداله).

وذلـك لنكته أن الحكم فى القضـيه الشـرطيه يُلحـظ بالقياس إلى غير متعلّقه وموضوعه (أى: يلحظ وجوب إكرام الفقير بالقياس إلى العـداله وهى شـرط وليست موضوعـاً ومتعلّقـاً لوجوب الإكرام)، وحينئذٍ يكون هـذا الحكم مطلقـاً. أما فى الجمله الوصـفيه فيلحـظ الحكم بالقيـاس إلى موضوعه ومتعلّقه (يعنى وجوب الإكرام يُلحظ بالقياس إلى الفقير العادل الـذى هو موضوع الحكم) فلا يُلحظ حينئـذٍ لـدى أبناء اللغه بنحو - إعـداد وتقرير: الشـيخ محسن الطهرانى عفى عنه - الإطلاق ولا بنحو التقييـد، بل يُلحظ مهملاً؛ فلا يجرى الإطلاق فى الحكم بلحاظ متعلّقه؛ لأن الحكم بلحاظ متعلّقه مهمل.

ومن هنا يقول المحقّق العراقى ره: هذا هو السر فى أن الجمله الوصفيه لا مفهوم لها.

ص: ۱۶۵

هذا حاصل ما قاله المحقّق العراقى وقد شرحناه بالأمس أيضاً.

وفيه: المنع ممّا ذكره من أن الحكم إذا لوحظ بالقياس إلى الموضوع يكون مهملاً لا مطلقاً ولا مقيّداً، بل هو بالقياس إليه مطلق فى بعض القضايا ومقيّد فى البعض الآخر.

توضـيحه: إن الإهمال إنما هو فى قبال الإطلاق، فلا بد من تشـخيص الإطلاق لنلاحظ أن الإهمال الذى ذكره المحقّق العراقى ره ماذا يقصد منه؟ فإن الإطلاق فى الحكم يمكن أن يراد به أحد معان ثلاثه:

الأول: أن يراد به كل حصـص الحكم بنحو الاسـتغراق، بأن تُلحظ الطبيعه بما هى فانيه فى وجوداتها الخارجيه المتكثره ومنطبقه عليها.

الثانی: أن یراد به صرف وجوده الناقض للعدم الکلّی والمنطبق علی الوجود الأول بأن تُلحظ الطبیعه بما هی فانیه فی أول وجودها ومنطبقه علیه.

الثالث: أن یراد به الطبیعه بما هی هی من دون أخذ شیء آخر معها، فلا یُلحظ فناؤها فی الوجودات الخارجیه الکثیره، ولا یُلحظ فناؤها فی أول وجودها؛ فإن کل ذلک شؤون زائده علی ملاحظه ذات الطبیعه بما هی هی، ولذا قلنا مراراً إن ملاحظه کون الطبیعه بنحو صرف الوجود - کما فی متعلق الأمر - أو بنحو مطلق الوجود والاستغراق - کما فی متعلق النهی - إنما یکون بنکته زائده علی أصل الإطلاق.

وعلیه فإن أراد المحقّق العراقی ره من إهمال الحکم إذا لوحظ بالقیسا إلی الموضوع الإهمال المقابل للإطلاق بأحد المعنیین الأوّلین، بحیث یکون المقصود أن الحکم إذا لوحظ بالقیاس إلی الموضوع فهو لا مطلق بالمعنی الأول ولا هو مطلق بالمعنی الثانی.

فهذا صحیح، فقد تقدّم مراراً أن الإطلاق بهذین المعنیین مؤونه زائده لا تقتضیها مقدمات الحکمه، بل لابد من اقتناص ذلک فی کل مورد بحسب القرائن الخاصّه. - إعداد وتقریر: الشیخ محسن الطهرانی عفی عنه - لکن عدم کون الحکم مطلقاً بهذین المعنیین لا یعنی کونه مهملاً کما أفاده ره، لما سیتّضح قریباً.

وإن أراد ره منه ما يقابل الإطلاق بالمعنى الثالث الذى هو مقتضى مقدمات الحكمه.

فيرد عليه: أن الإهمال بهذا المعنى غير ثابت فى الحكم، لا فى القضايا الخبريه، ولا فى القضايا الإنشائيه، بل هو فى الأولى مطلق، وفى الثانيه مقيّد؛ فإن الثابت فى محمول الجمله الخبريه – مثل قولنا: «إكرام زيد واجب» هو الإطلاق بالمعنى الثالث، أى: أن المستفاد من هذه القضيه هو حمل ذات طبيعه المفهوم على الموضوع وإثبات طبيعى الوجوب بما هو هو له، لا- إثبات كل حصص الوجوب، ولا إثبات صرف وجوده الناقض للعدم، ولهذا السبب – أى: لأجل أنه لا يُفهم من الجمله الخبريه المذكوره إثبات كل حصص الوجوب لإكرام زيد – لا- يكون للجمله مفهوم يدل على انتفاء سنخ الوجوب وكل حصصه عند انتفاء الموضوع؛ فإن المنطوق لم يكن دالاً- على إثبات كل حصص الوجوب للموضوع، كى تدل الجمله بمفهومها على انتفاء كل الحصص عن غير الموضوع.

وقد تقدّم فى بحث دلاله الأمر على القضاء أن قولنا: «الرّمان حامض» لا يدل عرفاً على إثبات كل درجات الحموضه للرمان، وأن قولنا: «المصباح منير» لا- يدل على إثبات كل درجات الإناره للمصباح، وقولنا: «النار حاره» لا يدل على إثبات كل درجات الحراره للنار، وهكذا فى سائر الجمل الخبريه.

وأما فى الجمله الإنشائيه – مثل قولنا: «أكرم الفقير» فباعتبار أن الحكم والمحمول فيها ليس عباره عن مفهوم اسمى بل هو عباره عن نسبه إرساليه تامّه أحد طرفيها هو الإكرام المقيّد بموضوعه وهو الفقير؛ فلذا يكون الحكم الثابت لا محاله عباره عن نسبه إرساليه مقيّده لا مطلقه. أو بعباره أخرى: حكم قيد لا مطلق، ويستحيل إجراء الإطلاق فى الحكم والمحمول هنا بلحاظ موضوعه، أى: متعلّقه وقيد متعلّقه؛ فإن النسبه متقوّمه بطرفها؛ فإذا فرض أن طرفها مقيّد، كما برهنا على ذلك فى البيان الصحيح الذى ذكرناه لعدم دلاله الوصف على المفهوم، إذن فلا- معنى لإجراء الإطلاق فيها بلحاظ طرفها، فيتعيّن كون الحكم فى الجمله الإنشائيه هو المقيّد بالموضوع لا المطلق ولا المهمل.

وأما فی الجمله الشرطیه کقولنا: «إن کان الفقیر عادلاً فأکرمه» فالحکم عباره عن نسبه ربطیه تعلیقیه تامّه، وأحد طرفیها وإن کان عباره عن هذه النسبه الإرسالیه المقیّده التی ذکرناها آنفاً، لکن هناک لا یُراد إجراء الإطلاق فی هذه النسبه الإرسالیه بلحاظ طرفها - وهو إکرام الفقیر - وإثبات أن کل الواجب هو إکرام الفقیر - فی مقابل احتمال کون شیء آخر غیر إکرامه واجباً، واحتمال کون إکرام غیر الفقیر واجباً - کی یقال: ألستم قلتم آنفاً بعدم إمکان إجراء الإطلاق فی هذه النسبه الإرسالیه بلحاظ طرفها؟

وإنما یُراد هناک إجراء الإطلاق فی هذه النسبه الإرسالیه بلحاظ شیء آخر غیر طرفها وهو الشرط، أی: یُراد إثبات أن کل الواجب معلّق علی الشرط، ومن الواضح أنه لا مانع من إجراء الإطلاق فی النسبه بلحاظ شیء آخر غیر طرفها المقیَّد.

هذا وفی کلامه ره مواقع أخری للنظر بَیَّنها سیدنا الأستاذ الشهید ره لا نطیل المقام بذکرها، ورغم ذلک فکلامه ره من أجود الکلام فی المقام کما قال سیدنا الأستاذ الشهید ره.

هذا تمام الکلام فی الوجه الأول، بعد ذلک ننتقل إلی البیان أو الوجه الثانی.

الأدله المحرزه/الدلیل الشرعی/الدلیل الشرعی اللفظی/دلاله الدلیل/المفاهیم/مفهوم الوصف بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: الأدله المحرزه/الدلیل الشرعی/الدلیل الشرعی اللفظی/دلاله الدلیل/المفاهیم/مفهوم الوصف

کان الکلام فی البیانات والوجوه المذکوره من قبل الأصحاب لإثبات أن لا- مفهوم للوصف. فکان البیان الأول هو ما ذکره المحقّق العراقی فاستعرضناه مفصلاً وأوردنا علیه ما یخطر بالبال تجاهه.

البیان الثانی: ما جاء فی کلمات المحقّق النائینی ره علی ما فی تقریرات بحثه المضطربه التی یظهر من صدرها مطلب، ومن ذیلها مطلب آخر، بحیث یُفهم من مجموع ذلک وجود ضابطین لإثبات المفهوم للوصف، إن تمَّ أحدهما ثبت المفهوم، وإلا فلا.

ص: ۱۶۸

فأمّا المطلب الأول الذی استَهَلَّ به کلامه، فحاصله هو أن ثبوت المفهوم للوصف منوط بتحقیق أن الوصف فی الجمله الوصفیه - مثل قولنا: أکرم الفقیر العادل هل أُخِذ قیداً للحکم نفسه مباشرهً، أم أُخِذ قیداً لموضوعه ومتعلّقه؟

فعلی الثانی لا- مفهوم للوصف؛ إذ معنی کون الوصف قیداً للموضوع والمتعلق هو أن الحکم قد طرأ علی المقیَّد بما هو مقیَّد. أی: هذه الحصه الخاصّه من الإکرام - وهی عباره عن إکرام الفقیر العادل - وقعت موضوعاً ومتعلَّقاً للحکم. ومن الواضح أن ثبوت الحکم لموضوعٍ لا یدل علی انتفاء الحکم عن غیر الموضوع، فیکون الوصف نظیر اللقب الذی لا یدل علی أکثر من ثبوت الحکم له، فغایه ما تدل علیه الجمله الوصفیه ثبوت الحکم لهذا المقیَّد بالوصف، وهذا لا یعنی انتفاء الحکم عن غیره.

وعلی الأول - بناءًا علی إمکان تقیید الحکم ومفاد الهیئه کما حُقِّق فی محلّه - یثبت المفهوم للوصف؛ لأن الحکم إذا قُیِّد

بالوصف انتفى بانتفائه؛ لأن المقيَّد ينتفى إذا انتفى قيده، وهذا هو المفهوم.

وحيث أن الظاهر عرفاً من القضايا الوصفيه هو الثانى، أى: رجوع الوصف إلى الموضوع وكونه قيداً لمتعلق الحكم، لا لنفس الحكم، فلا مجال حينئذٍ لتوهّم ثبوت المفهوم فيها(۱)

).

هذا هو الضابط الأول - لمفهوم الوصف - الذى يفهم من صدر كلامه ره وهو أن يكون الوصف قيداً لنفس الحكم.

وقد يناقش فيه بعدم إمكان رجوع القيد إلى الحكم؛ إذ لابد من تناسب القيد والمقيَّد، ووصف العداله مثلاً فى المثال المتقدم لا يناسب أن يكون قيداً للوجوب، وإنما يناسب أن يكون قيداً لموضوع الوجوب ومتعلّقه.

۱- (۱) - أجود التقريرات: ج ۱، ص۴۳۳-۴۳۵.

لكن بالإمكان الجواب عن ذلك بأنه ممكن ولو بنوعٍ من التأويل، بأن يكون الحكم مقيّداً بكونه فى زمان تحقق العداله. نعم هو خلاف الظاهر عرفاً كما قال رحمه الله.

إلا أن أصل ما ذكره ره من أن الوصف إذا كان قيداً للحكم دل على المفهوم غير تام، وقد ظهرت المناقشه فيه مما ذكرناه فى البيان الصحيح الذى قدّمناه لعدم دلاله المفهوم على الوصف، - إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهرانى عفى عنه – وأيضاً فى ما ذكرناه سابقاً عند بيان ضابط المفهوم، وكذلك فى بحث مفهوم الشرط – فى التنبيه الأول وفى التنبيه الخامس – فقد قلنا سابقاً: إن مجرّد كون القيد قيداً للحكم لا يكفى وحده لإثبات المفهوم ما لم نُثبت أن المقيَّد هو طبيعى الحكم وسنخه، وإلا فتقييد شخص الحكم بقيد لا يحقق المفهوم كما هو واضح.

وإثبات كون المقيّد هو طبيعى الحكم متوقف على إجراء مقدمات الحكمه، وإجراؤها متوقف على أن يكون تقييد الحكم بالقيد من خلال نسبه تامّه لا ناقصه، بينما النسبه هنا نسبه ناقصه دلّت عليها هيئه الجمله الناقصه التى هى جمله الوصف والموصوف – كما وضّحناه فى البيان الصحيح الذى قدّمناه – ولا توجد هنا فى الجمله الوصفيه نسبه تامّه سوى نسبه واحده محصَّصه ومقيِّده، وهى النسبه القائمه بين المرسَل (أى: المخاطب) والمرسَل إليه (وهو إكرام الفقير العادل)، والإطلاق لا يجرى فى الحصه الخاصّه، فكيف نثبت أن المقيَّد بالوصف طبيعى الحكم وسخنه؟ وبالتالى فكيف نثبت المفهوم؟

إذن، فكون الوصف قيداً راجعاً إلى الحكم لا يكفى وحده لاقتناص المفهوم؛ ولهذا قلنا فى بحث مفهوم الشرط – فى التنبيه الخامس -: إن القيد المذكور للحكم بغير لسان الشرط – كقولنا: صل عند الزوال – لا مفهوم له رغم أن القيد – وهو قولنا: عند الزوال – راجع إلى الحكم كما هو واضح. فما أفاده المحقّق النائينى ره من أن الوصف لو كان قيداً للحكم لدلّ على المفهوم غير صحيح؛ إذ يوجد فرق كبير بين القيد الذى أصبح قيداً للحكم لنسبه تامه بينه – إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهرانى عفى عنه – وبين الحكم كما فى القضيه الشرطيه، وبين القيد الذى أصبح قيداً للحكم لنسبه ناقصه بينه وبين الحكم، كما فى القيد المذكور بغير لسان الشرط وكما فى القضيه الوصفيه.

ففی الأول یکون مقتضی الإطلاق أن الحکم علی إطلاقه مقیَّد، فینتفی سنخ الحکم بانتفاء القید، وهذا هو المفهوم.

وأما فی الثانی کالقضیه الوصفیه فحتی لو کانت ظاهره عرفاً فی رجوع القید إلی الحکم - کما إذا قال: أکرم الفقیر عند عدالته فإنه مع ذلک لا یکون لها مفهوم؛ لأن النسبه الناقصه بین الوصف والحکم تحصّص الحکم، فبانتفاء الوصف تنتفی هذه الحصه الخاصّه من الحکم، فلا یوجد ما یدل علی انتفاء سنخ الحکم بانتفاء الوصف کی یثبت المفهوم.

فلیست النکته فی عدم دلاله الوصف علی المفهوم ما أفاده ره من عدم کون الوصف قیداً راجعاً إلی الحکم؛ إذ لو کان راجعاً إلی الحکم أیضاً لما کان له مفهوم، لما شرحناه.

إذن، فهذا البیان لعدم دلاله الوصف علی المفهوم غیر تام.

وأما المطلب الثانی الذی ذکره ره فی ذیل کلامه والذی یُفهم منه وجود ضابط آخر لإثبات مفهوم الوصف، فهو أن ثبوت المفهوم للوصف منوط بکون الوصف علهً للحکم، فلو کان علّهً له دلّ علی المفهوم؛ لانتفاء المعلول بانتفاء علّته، والوصف وإن کان مشعِراً بالعلیه، إلا أنه لا ظهور له فیها إلا بقرینه، فلو قامت قرینه علی أن الوصف علّه للحکم ثبت المفهوم.

ولم یذکر ره الانحصار هنا، مع أنه فی بحث مفهوم الشرط قَیَّد العلّه بکونها منحصره کی یثبت المفهوم للشرط، فمقتضی إطلاق کلامه ره هنا هو أن الوصف إذا کان علّهً للحکم یثبت المفهوم له حتی وإن لم یکن علّه منحصره؛ ولذا عَلَّق علیه السید الأستاذ الخوئی ره هنا قائلاً: إن کون الوصف علّهً لثبوت الحکم وإن کان أمراً ممکناً فی نفسه وقابلاً لقیام القرینه علیه من الخارج، إلا أن مجرّد ذلک لا یکفی فی دلاله القضیه علی المفهوم ما لم تقم قرینه علی کونه علّه منحصره(۱)

۱- (۲) - المصدر نفسه، الهامش.

).

فلا بد من دراسه هذا البيان الثانی لنعرف مدی صحته، وهذا ما یأتی إن شاء الله تعالی غداً.

الأدله المحرزه/الدلیل الشرعی/الدلیل الشرعی اللفظی/دلاله الدلیل/المفاهیم/مفهوم الوصف بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: الأدله المحرزه/الدلیل الشرعی/الدلیل الشرعی اللفظی/دلاله الدلیل/المفاهیم/مفهوم الوصف

کان الکلام فی الوجه الثانی من الوجوه التی ذکرها الأصحاب لإثبات أن الوصف لا مفهوم له، وکان هذا الوجه الثانی عباره عن ما أفاده المحقّق النائینی ره، وقلنا بالأمس إن کلامه یستفاد منه مطلبان، ذکرنا المطلب الأول وناقشناه. وذکرنا أیضاً المطلب الثانی وکان حاصله هو أن الوصف إذا کان علّه للحکم فیثبت له المفهوم؛ لأن المفهوم ینتفی بانتفاء العلّه. ثم یقول هو ره إن الجمله الوصفیه لا ظهور لها عرفاً فی أن الوصف علّه للحکم. فإن الوصف مشعِر بالعلیه ولیس ظاهراً فی العلیّه إلا بقرینه. -إعداد وتقریر الشیخ محسن الطهرانی عفی عنه- وهذا بیان آخر له ره، وکما تقدّم بالأمس لا یذکر ره مسأله الانحصار ولا یقول: یجب أن یکون الوصف علّه منحصره حتی یثبت المفهوم، بل یذکر العلیّه فقط، بینما هو فی مفهوم الشرط وکذلک فی الضابط العام للمفهوم ذهب إلی ما ذهب إلیه المشهور القائلین بأن ضابط المفهوم هو أن یکون مثلاً الشرط فی الجمله الشرطیه علّه منحصره للجزاء، ولکنه لم یذکر الانحصار فی الجمله الوصفیه، ولذلک قلنا إن السید الخوئی ره علّق علی کلام أستاذه فی الهامش بأن العلیّه لوحدها لا تکفی ما لم یثبت أن الوصف علّه منحصره للجزاء.

وهذا البیان أیضاً غیر تامّ کسابقه حتی مع أخذ الاستدراک الذی ذکره السید الأستاذ الخوئی ره بعین الاعتبار، فلا کلام الأستاذ تام ولا کلام تلمیذه رهما وقبل أن نذکر تعلیقنا علی هذا البیان ومستدرکه لا بأس بالتعلیق علی ما أفاده ره من أن الوصف وإن کان مشعراً بالعلیه إلا أنه لا ظهور له فیها إلا بقرینه؛ -إعداد وتقریر الشیخ محسن الطهرانی عفی عنه- فإن هذا الکلام غیر صحیح؛ لأن الوصف ظاهر فی العلیّه فی باب الأحکام الشرعیه بالمعنی المقصود من العلیّه فی هذا الباب وهذا بخلاف باب الإخبار؛ فإن الوصف فی الجمله الخبریه یشعر بالعلیه ولیس ظاهراً فیها.

ص: ۱۷۲

فلو قال: «أکرمتُ الفقیر العادل» لم یکن لکلامه ظهور فی أن علّه الإکرام هی العداله. نعم، کلامه مشعر بذلک لا أکثر.

وأما فی باب الأحکام والقضایا الشرعیه فحیث أن العلیّه لا تعنی معناها الحقیقی (أی: التأثیر والإیجاد)؛ لأن المؤثِّر والموجِد للحکم الشرعی هو المولی الحاکم والجاعل لا الموضوع وقیوده وأوصافه، فعلّیّه الوصف للحکم لیس المقصود منها تأثیره وإیجاده للحکم کما هو واضح، بل العلیّه هنا تعنی الموضوعیه وکون شیء موضوعاً للحکم.

ومن الواضح أن الوصف ظاهر فی العلیّه بهذا المعنی، أی: هو ظاهر فی کونه جزء الموضوع ودخیلاً فی الحکم، لا أنه مشعِر بذلک.

وكيف كـان فتعليقنـا على بيـان المحقّق النـائينى ره ومسـتدركه الـذى أفـاده السـيد الأسـتاذ الخوئى ره هو أن مجرّد إثبـات كون الوصـف علّه منحصـره للحكم لاـ يكفى وحـده لاقتنـاص المفهوم مـا لم يثبت أن المعلول هو طـبيعى الحكم وسـنخه، كى ينتفى بانتفاء علته ويثبت المفهوم.

وقد قلنا مراراً أن إثبات ذلك متوقف على إجراء مقدمات الحكمه فى مفاد الهيئه الذى هو عباره عن النسبه الإرساليه – أى: هيئه «أكرم» مثلًا فى قولنا: «أكرم الفقير العادل» – وقد عرفت أن إجراءها فيها متعذر؛ لأن هذه النسبه متقوّمه بطرفين:

أحدهما: مادّه الفعل، أى: الإكرام فى المثال، الذى هو المرسَل إليه.

وثانيهما: فاعل الفعل، وهو المخاطب المرسَل، والمادّه متحصّصه بالمفعول الذى هو أيضاً متحصّص بدوره بالوصف.

وعليه فهذه النسـبه – إذن – بحسب تكوّنها الذاتى متقيّده ومتحصّـصه، لتقيّد أحد طرفيها، ومعه يسـتحيل إجراء مقدمات الحكمه فيها لإثبات الإطلاق كما شرحنا لك فيما مضى.

وعليه فلاـ مفهوم للوصف حتى ولو كـان الوصف علّه منحصـرهً للحكم؛ لأـن الوصف حيث أنه وصف للموضوع فهو يحصّـص الموضوع، والموضوع بدوره يحصّـص الحكم، فلا تدل الجمله الوصـفيه على أكثر من حصّه خاصّه من الحكم، فبانتفاء الوصـف تنتفى هذه الحصه الخاصّه، ويبقى احتمال ثبوت حصه أخرى من الحكم رغم انتفاء الوصف، فلا يثبت المفهوم كما هو واضح.

ص: ١٧٣

إذن، فهذا البيان أيضاً غير تام لإثبات عدم دلاله الوصف على المفهوم.

البيان الثالث: ما جاء فى كلمات المحقّق الإصفهانى ره فى المقام التى لا ـ تخلو أيضاً عن قلق، إلا ـ أن بإمكاننا عَرَض كلامه وتوضيح نظره ومرامه من خلال بيانين:

الأول: دعوى أنه كلما أمكن استفاده كون الوصف علّه للحكم من الجمله الوصفيه ولو بمساعده قرينه خاصّه، أمكن حينئذٍ استفاده انحصارها بنحو يُفيد المفهوم؛ وذلك لأن فرض عدم الانحصار معناه فرض وجود علّه أخرى للحكم أيضاً غير الوصف.

ففى مثالنا المتقدم «أكرم الفقير العادل» يكون فرض عدم الانحصار مساوقاً لفرض وجود علّه أخرى لوجوب إكرام الفقير غير العداله من قبيل كونه هاشمياً مثلاً.

وهذا يلزم منه إما محذور ثبوتى أو محذور إثباتى؛ لأنه إما أن يُفترض حينئذٍ أن الجامع بين «الوصف» (أى: العداله مثلًا) و«تلك العلّه الأخرى» أى: كونه هاشمياً مثلاً ـ هو علّه الحكم، وإما أن يُفترض أن كلًا من «الوصف» و«العلّه الأخرى» بخصوصه وبعنوانه علّه للحكم.

والأول يلزم منه محذور إثباتى؛ لأنه خلاف ظهور الجمله الوصفيه فى كون «الوصف» بخصوصه وبعنوانه دخيلًا فى الحكم، لا بما هو فرد من الجامع.

فالشق الأول خلاف أصاله التطابق بين مقام الإثبات والثبوت؛ فإن الوصف بعنوانه مذكور إثباتاً، فهو بعنوانه دخيل ثبوتاً.

وأما الشق الثانى فيلزم منه محذور ثبوتى، وهو صدور الواحد بالنوع – أى: طبيعى الحكم والوجوب فى المثال – من الكثير بالنوع – أى: «الوصف» و«العلّه الأخرى»؛ فإن العداله والهاشميه نوعان، وهو مستحيل.

ثم نبّه ره على عدم موافقته على تعميم قاعده «الواحد لا يصدر من الكثير» للواحد بالنوع(۱) .

۱- (۱) – نهايه الدرايه: ج۲، ص۱۷۵.

إذن، بيانه الأول مركب من أمرين:

أحدهما: أن الوصف علّه لطبيعى الحكم.

وثانيهما: أنه لا توجد علّه أخرى.

والأمر الأول يُفترض قيام قرينه عليه فى الجمله الوصفيه، والأمر الثانى يثبت بدليل عام يدل على أن وجود علّه أخرى يستلزم المحذور.

فأما الأمر الأول فلا معنى لمناقشته؛ إذ يُفترض قيام قرينه خاصّه عليه فى الجمله الوصفيه، فيبقى الأمر الثانى، فنقول فى مناقشته: إن الدليل الذى ذكره ره لإثباته - وهو أن وجود علّه أخرى لطبيعى الحكم يستلزم محذوراً إثباتياً أو ثبوتياً - غير تامّ، وقد سبقت مناقشه ذلك فى بحث مفهوم الشرط - فى التقريب الرابع لإثبات مفهوم الشرط - وها نحن نكرّر تلك المناقشه هنا ونقول:

إن بالإمكان اختيار الشق الثانى وهو أن يكون كل من «الوصف» و«العلّه الأخرى» علهً لطبيعى الحكم، من دون أن يلزم من ذلك أى محذور ثبوتى حتى على القول بعموم قاعده «الواحد لا يصدر من الكثير» للواحد والكثير بالنوع، وذلك لعدم صحّه تطبيق هذه القاعده على ما نحن فيه، سواء أريد تطبيقها على ذات الحكم، أم أريد تطبيقها على روح الحكم ومبدئه، أى: الملاك؛ وذلك لأن هذه القاعده إنما تقول بأن الوجود الفلسفى الحقيقى الواحد لا يمكن أن يكون معلولاً لوجودات فلسفيه حقيقيه متعدّده.

انتهى وقتنا وستأتى تتمه الكلام غداً إن شاء الله تعالى.

الأدله المحرزه/الدليل الشرعى/الدليل الشرعى اللفظى/دلاله الدليل/المفاهيم/مفهوم الوصف بحث الاصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: الأدله المحرزه/الدليل الشرعى/الدليل الشرعى اللفظى/دلاله الدليل/المفاهيم/مفهوم الوصف

كنا نناقش البيان الأول للمحقق الإصفهانى ره، حيث تقدّم بالأمس أن المفهوم يثبت للوصف فيما إذا توفر أمران: الأول أن تقوم قرينه خاصّه على أن الوصف علّه لطبيعى الحكم. والثانى: نحن نثبته بالدليل والبرهان. والبرهان هو أن هذه العلّه علّه منحصره ولا توجد علّه أخرى للحكم؛ لأنه لو كان هناك علّه أخرى لطبيعى الحكم غير هذه العلّه المذكوره فى الكلام (وهو الوصف) فيلزم منه إما محذور إثباتى وإما محذور ثبوتى.

ص: ١٧٥

مثلاً عندما يقول: «المطلقه اليائسه بائن» فهنا لو استفدنا من هذا الكلام أن الوصف (وهو اليأس من الحيض) علّه لطبيعى الحكم (= البينونه) فنثبت الانحصار ونثبت أن هذه العلّه علّه منحصره لطبيعى البينونه، ولا توجد علّه أخرى للبينونه؛ إذ لو وُجدت علّه أخرى غير اليأس (مثل كون المرأه غير مدخول بها) لصيرورتها بائناً (أى: إن طُلِّقت فطلاقها بائن وليس رجعياً). فهذان إما الجامع

بینهما هو العلّه للبینونه وهذا خلاف ظاهر الخطاب الذی یقول «المطلقه الیائسه بائن»، أی: البینونه معلوله للیأس بعنوانه وبما هو یأس، لا بما هو جامع کلی یکون الیأس أحد عنوانیه. فإن هذا خلاف ظاهر الکلام.

وإن فرضنا أن کلاً من الیأس (=الوصف) وعدم الدخول (=العله الأخری) علهٌ مستقله للبینونه، فهذا فیه محذور ثبوتی، وهو صدور الواحد بالنوع (=الحکم بالبینونه) من الکثیر بالنوع (=الیأس وعدم الدخول)، بینما الواحد لا یصدر من الکثیر.

قلنا: إن هذا الدلیل غیر تام، لأن بالإمکان اختیار الشق الثانی القول بأن کل منهما علّه ومع ذلک لا یلزم محذور ثبوتی حتی لو عمّمنا هذه القاعده إلی الواحد بالنوع والکثیر بالنوع. وما أفاده ره من أن هذا خلاف قانون الواحد لا یصدر إلا من الواحد؛ فإن تطبیق هذه القاعده علی ما نحن فیه غیر تام؛ وذلک لأن هذه القاعده من القواعد الفلسفیه المرتبطه بباب العلّیّه، والعلّیّه بالمعنی الفلسفی هو الإیجاد والتأثیر، فهذه القاعده تقول: إن الوجود الحقیقی الواحد یستحیل أن یکون سببُ وجوده عباره عن وجودات حقیقیه متعدده. -إعداد وتقریر الشیخ محسن الطهرانی عفی عنه- وحیث عمّمنا هذا القانون للواحد بالنوع فیستحیل أن یکون سبب النوع الواحد الواحد، ولکن ما علاقه هذا الکلام بما نحن فیه؟

ص: ۱۷۶

هل تريـدون تطبيق هذا القانون على الحكم (= بينونه المرأه) بأن هذا الحكم واحد والواحد لا يصدر من الاثنين؟ أو على ملاك الحكم ومبدئه وروحه؟ فلا يوجد لدينا شيء ثالث.

وعلى الأول، نسأل ماذا تقصدون بالحكم؟ الجعل أم المجعول؟ (فإن الجعل فى وجوب الصـلاه هو ما تحقق قبل خمسه عشر قرناً عندما نزلت آيه الصلاه، وهناك شيء آخر هو المجعول، وهو عباره عن فعليّه الجعل بزوال الشمس وقت الظهر).

وحينئذٍ فإن أريـد تطبيقها على ذات الحكم وأريـد بـالحكم الجعـل، بأن يقال: إن الجعل - أى: جعل وجوب الإكرام [أو جعل البينونه للمرأه] مثلاً فى المثال - واحـد، ويستحيل أن يكون معلولاً للكثير - أى: العداله والهاشـميه - فى المثال - ففيه أن الجعل ليس معلولاً لشىء منهمـا وليس صـادراً عن شـىء منهمـا، بـل هو معلول للجاعـل وصادر منه، وعلّيه الوصف أو أى شـىء آخر للحكم لا تعنى سوى كونه موضوعاً للجعل بمعنى ارتباط الجعل وتحصّصه به.

ومن الواضـح أن الموضوع ليس علّةً للجعل بالمعنى الفلسـفى للعلّيه الـذى هو المقصود فى قاعـده «الواحـد لا يصـدر من الكثير» التى هى من قوانين العليّه.

وإن أريـد تطبيقها على الحكم وأريـد بالحكم المجعول الفعلى، بأن يقال: إن الوجوب الفعلى للإكرام واحد ويستحيل أن يكون معلولاً للكثير، أى: العـداله والهاشـميه. ففيـه أن المجعـول الفعلى أمر تصـوّرى وليس وجـوداً فلسـفياً حقيقيـاً كى يخضـع للنظر والقانون الفلسفى.

وأمـا إن أريـد تطبيقها على روح الحكم ومبـدئه، أى: الملاك، بأن يقال: إن ملاك وجوب الإكرام واحـد ويسـتحيل أن يكون معلولاً للكثير (أى: العداله والهاشـميه) ففيه أننا لا نعلم الغيب كى نعرف أن الملاك من سـنخ واحد، بل يمكن أن يكون هناك سنخان ونوعان من الملاك مطلوبان لزوميان للمولى: -إعـداد وتقرير الشـيخ محسن الطهرانى عفى عنه- أحدهما معلول للعداله، والآخر معلـول للهاشـميه، رغم اشتراكهمـا واتحادهمـا فى عنـوان انـتزاعى عـام كعنوان «الملاك»؛ فـإن هـذا اتّحـاد فى الجـامع الانـتزاعى، وهو لا يوجب اسـتحاله صـدورهما من علّتين مختلفـتين من حيث النوع؛ لأنـه لا هو حقيقه فى خصوص المتلبّس لا يصيّرهما وجوداً فلسفياً حقيقياً واحداً كى يخضع للقانون الفلسفى القائل بأن الواحد لا يصدر من الكثير كما هو واضح.

إذن، فعلى كل التقادير لا يلزم من اختيار الشق الثانى أى محذور ثبوتى.

فإن قلت: إن بإمكان المحقّق الأصفهانى ره تطبيق القاعده المذكوره على مبادئ الحكم، أى: الملاك والإراده المولويه ببيان آخر، وهو أن يقال: إن ملاك وجوب الإكرام فى المثال إما هو من سنخ واحد، أو من سنخين ونوعين، فإن كان من سنخ واحد لزم صدور الواحد بالنوع (وهو الملاك) من الكثير بالنوع (وهو العداله والهاشميه)، وهو مستحيل، وإن كان من سنخين ونوعين لزم أيضاً صدور الواحد بالنوع (وهو الحبّ والإراده المولويه) من الكثير بالنوع (وهو الملاكان المتباينان سنخاً ونوعاً) وهو مستحيل.

قلت: الواقع هو أنه بعد فرض قبول شمول القاعده للواحد والكثير بالنوع وعدم اختصاصها بالواحد والكثير بالشخص، وبعد قبول دلاله القضيه الوصفيه على عليه الوصف لطبيعى الحكم لقيام القرينه على ذلك (كما هو المفروض) فسوف يكون الجواب عن هذا الكلام هو:

أن بالإمكان أن نفترض أن الملاك (أى: ملاك وجوب الإكرام فى المثال) من سنخ ونوع واحد، ونفترض صدوره من الواحد بالنوع وهو الجامع بين «العداله» و«الهاشميه»، وهذا لا ينافى جعل كل من «العداله» و«الهاشميه» بعنوانه الخاص دخيلاً فى الوجوب ومصبّاً وموضوعا لمسؤوليه المكلف، ولو بنكته عدم عرفيه ذاك الجامع وبالتالى عدم إمكان جعله موضوعاً للحكم، وقد تقدّم هذا فى بحث مفهوم الشرط أيضاً فى التقريب الرابع فراجع. فلا يلزم أىّ محذور ثبوتى أو إثباتى كما هو واضح.

هذا هو البيان الأول لكلام المحقّق الإصفهانى ره وقد عرفت عدم صحّته. بعد ذلك ننتقل إلى البيان الثانى غداً إن شاء الله تعالى.

الأدله المحرزه/الدليل الشرعى/الدليل الشرعى اللفظى/دلاله الدليل/المفاهيم/مفهوم الوصف بحث الاصول

ص: ۱۷۸

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: الأدله المحرزه/الدليل الشرعى/الدليل الشرعى اللفظى/دلاله الدليل/المفاهيم/مفهوم الوصف

الثانى: دعوى وجود ظهورات ثلاثه فى الجمله الوصفيه تتمّ بمجموعها الدلاله على المفهوم:

الأول: الظهور العرفى للوصف فى كونه علّه للحكم، وذلك لأن الوصف قيد والأصل فى القيود أن تكون احترازيه؛ لأنه مأخوذ فى موضوع الحكم إثباتاً، فلا بد من أن يكون مأخوذاً فيه ثبوتاً أيضاً؛ لأصاله التطابق بين الإثبات والثبوت، فحيث أن قيد العداله قد أخذ فى طرف النسبه الإرساليه إثباتاً وفى مرحله المدلول التصورى للكلام، فالأصل أن يكون مأخوذاً فيه ثبوتاً وفى مرحله المدلول التصديقى، أى: فى مرحله الجعل والوجوب أيضاً، وبهذا يثبت أنه قيد احترازى، وتثبت عليته للحكم؛ إذ لا يُراد بالعليه أكثر من كونه مأخوذاً فى موضوع الحكم، وقد ثبت ذلك بهذه القرينه العامّه المستفاده من الظهور العرفى القائله بأن الأصل فى القيد الاحتراز باعتبار أن الأصل هو تطابق الإثبات والثبوت.

الثانى: الظهور العرفى للوصف فى كونه بخصوصه وبعنوانه علّه للحكم، لا بما هو فرد من الجامع المنطبق عليه وعلى غيره.

الثالث: ظهور المعلول فى كونه عباره عن طبيعى الحكم وسنخه، لا شخص الحكم.

وهذان الظهوران الأخيران بمجموعهما يُثبتان الانحصار وكون الوصف علّه منحصره لطبيعى الحكم بعد ثبوت أصل العليّه بالظهور الأول.

وحينئذٍ تتم بذلك دلاله الوصف على المفهوم؛ وذلك لأن افتراض وجود علّه أخرى للحكم غير الوصف لا يخلو عن إحدى حالات:

فإمّا أن يُفترض أنهما - أى: الوصف كالعداله وتلك العلّه الأخرى كالهاشميه - علّتان وموضوعان لشخص الحكم، وبعباره أخرى: لجعل واحد. ومن الواضح أن هذا مستحيل؛ لأن الجعل الواحد وشخص الحكم لا يتحمّل أكثر من موضوع واحد.

ص: ۱۷۹

وإما أن يفترض أنهما موضوعان لطبيعى الحكم، بأن تفرض حصّتان من طبيعى الحكم وجعلان وشخصان لوجوب الإكرام:

أحدهما: موضوعه الوصف، أى: العداله.

والآخر: موضوعه الهاشميه مثلاً.

وهذا الفرض وإن لم يكن مستحيلاً، لكنه خلاف الظهور الأخير وهو ظهور المعلول فى كونه طبيعى الحكم لا شخصه؛ لأن هذا الظهور مفاده أن المعلول للوصف - أى: العداله - هو طبيعى الحكم وسنخ وجوب الإكرام، بينما الفرض المذكور هو أن المعلول له حصّه من الطبيعى وشخص وجوب الإكرام.

وإما أن يفترض أن الجامع بينهما موضوع لطبيعى الحكم، وهـذا الفرض أيضاً وإن لم يكن مستحيلًا، لكنه خلاف الظهور الثانى من الظهورات الثلاـثه؛ لأـن ذاك الظهور مفاده هو أن الوصف بخصوصه وبعنوانه موضوع وعله للحكم، لا بما هو فرد ومصـداق للجامع المنطبق عليه وعلى غيره.

إذن، فأى حصه تُفترض للحكم لابـد من أن تكون علّته منحصره فى الوصف المأخوذ فى الكلام، فيثبت المطلوب، وتتمّ الـدلاله على المفهوم(۱) .

هـذا هو بيـانه الثانى ره، وكأنه أراد فى هـذا البيان أن يعوّض عن القرينه الخاصّه التى افترض ره فى البيان الأول قيامها على كون الوصف علّه بالقرينه العامه المستنده إلى احترازيه القيد وتطابق الإثبات والثبوت والتى تُعطى الظهور الأول من الظهورات الثلاثه، وأراد هنـا أن يعوّض عن القاعـده الفلسـفيه التى ذكرها فى البيان الأول القائله بأن الواحـد لا يصـدر من الكثير والتى كانت تُثبت الانحصار بالظهورين الأخيرين من الظهورات الثلاثه اللَذَيْن يُثبتان الانحصار كما تقدّم.

وعلى كل حال

فهذا البيان الثانى أيضاً غير تام كسابقه؛ إذ يرد عليه:

ص: ۱۸۰

۱- (۱) - نهايه الدرايه: ج۲، ص۱۷۷.

أولاً: أن الجمع بين إثبات العلّيه للوصف بمقتضى الظهور الأول من الظهورات الثلاثه - وهو ظهور القيد فى كونه احترازياً - وبين إثبات كون المعلول عباره عن طبيعى الحكم بمقتضى الظهور الثالث من تلك الظهورات يستبطن التهافت؛ لأن الظهور الأول ظهور تصديقى لا تصوّرى، فإن اكتشاف كون الوصف علةً وموضوعاً للحكم ثبوتاً لم يتم من خلال الدلاله التصوريه للكلام كما هو واضح، -إعداد وتقرير الشيخ محسن الطهرانى عفى عنه- وإنما دل الكلام على ذلك دلالةً تصديقيةً بمعنى أننا فهمنا من خلال ذكر الوصف إثباتاً أن الوصف دخيل ثبوتاً وموضوع وعله للمدلول التصديقى والمراد الجدى للمولى.

ومن الواضح أن المدلول التصديقى والمراد الجدى جزئى؛ لأنه عباره عن جعلٍ لشخص الحكم قائم فى نفس المولى، وهذا الجعل موجود جزئى. وحينئذٍ فلا معنى لإجراء الإطلاق فيه وإثبات أن المعلول للوصف هو طبيعى الحكم.

نعم، لو كان الظهور الأول تصورياً وكانت العليّه مستفاده من الدلاله التصوريه لم يكن هناك تهافت بينه وبين الظهور الثالث، ولأمكن حينئذٍ أن يقال: إن الأمر يدل دلالةً تصوريةً على طبيعى الطلب، والوصف يدل دلاله تصوريه أيضاً على أنه موضوع وعله لطبيعى الطلب، فلا تهافت بينهما، ولكن الأمر ليس كذلك كما هو واضح.

والحاصل: أننا تاره

ننظر إلى قوله مثلاً: «أكرم الفقير العادل» فى مرحله دلالته التصوريه، وحينئذٍ يكون المدلول التصورى لقوله: «أكرم» عباره عن طبيعى الطلب - بالمعنى الحرفى، أى: النسبه الإرساليه - إلا أنه لا يُفهم فى هذه المرحله من الدلاله عليه العداله لطبيعى الطلب؛- إعداد وتقرير الشيخ محسن الطهرانى عفى عنه- لأن العليّه إنما تثبت بأصاله التطابق كما عرفنا، ومن الواضح أن أصاله التطابق تعيّن المدلول التصديقى والمراد الجدى؛ إذ تقول: إن كل ما أخذ تصوراً فهو مراد تصديقاً وجداً. إذن، فإثبات العليّه إنما كان فى مرحله الدلاله التصديقيه لا التصوريه.

وأخرى ننظر إليه

فى مرحله دلالـته التصـديقيه، وحينئِـذٍ يكـون المـدلول التصـديقى للوصف المـذكور فى الكلام عبـاره عن كونه علهً وموضوعاً للمـدلول التصـديقى والمراد الجدى، إلا أن المـدلول التصـديقى والمراد الجـدى ليس عباره عن طبيعى الحكم، بل هو شـخص الحكم الذى هو جزئى لا معنى لإجراء الإطلاق فيه.

والخلاصه

أنه فى مرحله الدلاله التصوريه يسـتفاد طبيعى الحكم، لكنه لا تسـتفاد عليه الوصف، وفى مرحله الدلاله التصديقيه تسـتفاد العليّه، لكنه لا يستفاد طبيعى الحكم، فكلامه ره متهافت.

هذا أولاً وبقيه المطلب تأتى غداً إن شاء الله.

الأدله المحرزه/الدليل الشرعى/الدليل الشرعى اللفظى/دلاله الدليل/المفاهيم/مفهوم الوصف بحث الاصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: الأدله المحرزه/الدليل الشرعى/الدليل الشرعى اللفظى/دلاله الدليل/المفاهيم/مفهوم الوصف

كنـا نـدرس البيـان الثـانى من المحقّق الإصـفهانى ره حول الضابط فى دلاله الوصف على المفهوم وكان هـذا البيان يتلخص فى الظهورات الثلاثه التى ذكرها وشرحناها بالأمس.

قلنـا إن هـذا البيـان لاـ يمكن قبوله كالبيـان الأول، وذلـك أولاـ لمـا ذكرنـاه بالأـمس بـأن الظهور الأـول الـذى يفترضه المحقّق الأصـفهانى ره لإثبـات كـون الوصـف علّه للحكم، هـو ظهـور تصـديقى وليس تصوريـاً، بمعنى أن هـذا الظهور كـان يقول بـأن الوصف بمـا أنه مـذكور ودخيـل فى موضوع الحكم إثباتـاً وفى عـالم الكلاـم، إذن بمقتضـى أصاله التطابق بين الإثبات والثبوت يكون هذا الوصف دخيلاً وعله وموضوعاً فى المراد الجدى للمتكلم فى عالم الثبوت.

ومن المعلـوم أن المراد الجـدى للمتكلم عبـاره عن أمر جزئى وهـو شـخص ذاك الحكم والاعتبـار النفسـانى الموجود فى نفس المتكلم. فـالظهور الأول إنما يثبت أن الوصف علّه لشـخص الحكم. وحينئِـذٍ كيف ينسـجم هـذا مع الظهور الثالث الـذى افترض المحقّق الأصفهانى ره أن الوصف علّه لطبيعى الحكم؟! هذا أولاً.

ص: ۱۸۲

وثانيـاً: إن الإطلاـق الـذى ينتـج المفهوم فى ما إذا كان الوصف علّه للحكم - بالمعنى المتقـدم للعليه، أى: بمعنى كون الوصـف مـأخوذاً فى موضوع الحكم ثبوتاً - إنما هو الإطلاق بمعنى كل حصـص طبيعى الحكم بنحو الاسـتغراق، كى يثبت أن أى حصـه تفترض للحكم فعلّتها الوصف المأخوذ فى الكلام، إعداد وتقرير الشيخ محسن الطهرانى عفى عنه، وإلا فإن الإطلاق بمعنى ذات الطـبيعه بمـا هى هى فهـو لاـ ينتـج المفهوم فيمـا إذا كـان الوصف علّه للحكم؛ إذ لاـ تنـافى بين أن يكون الوصف علّهً للطـبيعى،

ویکون شیء آخر أیضاً علّه للطبیعی، فبعض حصصه معلول للوصف، وبعضها معلول للشیء الآخر، فلا یثبت المفهوم.

إذن، فالإطلاق الـذی یُجـدی المحقّق الإصـفهانی فی المقام ویثبت المفهوم بعد فرض کون الوصف علهً إنما هو الإطلاق بمعنی کون کل حصص الحکم معلولهً للوصف بنحو الاستغراق، لا الإطلاق بمعنی ذات طبیعه الحکم بما هی هی.

بینما قـد تقدّم منا فی مناقشه بیان المحقّق العراقی ره هنا، وکذلک فی غیره من الموارد أن الإطلاق بمعنی کل حصـص الطبیعه، بأن تُلحظ الطبیعه بما هی فانیه فی وجوداتها الخارجیه، المتکثره ومنطبقه علیها لیس هو الذی تقتضیه مقدمات الحکمه وتثبته، بل الإطلاق الذی تثبته مقدمات الحکمه وتقتضیه عباره عن ذات الطبیعه بما هی هی من دون أخذ شیء آخر معها، فلحاظ فنائها فی الوجودات الخـارجیه المتکثره شـأن زائـد ومؤونه إضافیه لا تـدل علیها مقـدمات الحکمه، بل الـذی تـدل علیه إنما هو عباره عن لحاظ ذات الطبیعه بما هی هی.

وقـد عرفت آنفـاً أن الإطلاـق بهـذا المعنی (الـذی هـو المعنی الصـحیح للإطلاـق) لاـ یُنتـج المفهوم فی فرضـنا وهو فرض کون الوصف علهً للحکم.

ص: ۱۸۳

إذن، فالإطلاق الـذى يُجدى المحقّق الإصـفهانى فى المقام ويُنتج المفهوم لا تقتضـيه مقدمات الحكمه، والإطلاق الذى تقتضـيه مقدمات الحكمه لا يُجديه ولا يُنتج المفهوم.

وثالثـاً: إننـا حتى لو تنزّلنـا عن جميع مـا قلنـاه وفرضـنا أن عليه الوصف مسـتفاده من الـدلاله التصوريه للكلام كما أن الأمر يـدل بالـدلاله التصوريه أيضاً على طبيعى الطلب، وفرضـنا أن الإطلاق الـذى تـدل عليه مقدمات الحكمه لو جرت عباره عن أن طبيعى الطلب بمعنى كل حصـصه معلول للوصف، لا يتم مع ذلك كلام المحقّق الإصـفهانى ره؛ وذلك لتعـذّر إجراء مقدمات الحكمه فى المقـام، إعـداد وتقرير الشـيخ محسن الطهرانى عفى عنه، لما قلناه فى مناقشه بيان المحقّق النائينى ره، وأيضاً فى بياننا المختار لإثبات عدم دلاله الوصف على المفهوم وفى غيرهما من الموارد مراراً من أن إجراء مقدمات الحكمه متوقف على تماميه النسـبه القائمه بين الحكم والقيـد، بينما نسـبه العليّه القائمه هنا بين الوصف والحكم ليست تامه ، بل هى ناقصه؛ لأن موطنها الأصـلى هو العـالم الخـارج عن الـذهن والتصوّر، بـداهه أن العلاـقه بين الموضوع والحكم علاـقه خـارجيه موطنهـا خـارج عن عـالم الـذهن والتصوّر.

وعليه فلاـ يعقـل إجراء مقـدمات الحكمه فيهـا لإثبـات أن المعلـول للوصف طـبيعى الحكم والطلب، وبالتـالى فلاـ يمكن إثبـات المفهوم للوصف حتى لو فرضـنا أن الوصف علّه وفرضـنا أن مقـدمات الحكمه لو جرت لأَـثْبَتَت الإطلاـق بمعنى كل الحصـص، لكنها لا تجرى فى المقام لهذه النكته.

هذا تمام الكلام فى البيان الثالث من بيانات الأصحاب، وهو بيان المحقّق الإصفهانى وقد عرفت عدم تماميّته أيضاً كسابقيه.

وبهذا المقدار من ذكر بيانات الأصـحاب نكتفى فى المقام، وقد عرفت أن الصحيح إنما هو البيان الذى قدمناه لإثبات عدم دلاله الوصف على المفهوم، وبذلك ننهى بحث مفهوم الوصف. وقد عرفنا أن الوصف لا مفهوم له، لكن بياننا لإثبات مفهوم الوصف كان يختلف عن بيانات الأصـحاب رضوان الله عليهم. هذا تمام الكلام فى البحث التاسع عشر من بحوث الدلالات اللغويه للدليل الشرعى اللفظى وهو بحث مفهوم الوصف، وبعد ذلك ندخل فى البحث العشرين من هذه البحوث وهو بحث اللقب والعدد.

ص: ۱۸۴

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: الأدله المحرزه/الدليل الشرعى/الدليل الشرعى اللفظى/دلاله الدليل/المفاهيم/مفهوم اللقب والوصف

البحث العشرون

البحث عن مفهوم اللقب والوصف

البحث العشرون من بحوث دلالات الدليل الشرعى اللفظى هو البحث عن دلاله اللقب والعدد على المفهوم. فهل أن القضيه المشتمله على اللقب من قبيل: «الطلاق بيد من أخذ بالساق» أو «بيد الزوج» تدلّ على المفهوم؟ وتدلّ على أنَّه لا طلاق أبداً بيد غير الزوج؟ أى: هل تدلّ على انتفاء سنخ الحكم وكليه وطبيعيه بانتفاء اللقب والزوج. أى: لا يصح طلاق غير الزوج بتاتاً.

وكذلك القضيه المشتمله على العدد، فى مثل: «أطعم ستين مسكيناً»، فهل تدلّ هذه القضيه على انتفاء وجوب الإطعام عند انتفاء هذا العدد؟ أى: فى غير عدد الستين. هل تدلّ على أنَّه لا يجب إطعام عدد آخر من المساكين غير عدد الستين أو لا؟

وقبل أن نبدأ ونشرع فى صلب البحث لا بأس بتوضيح المراد من اللقب وكذلك المراد من العدد فى هذا البحث الأصولى:

أما اللقب: فله معنى مصطلح وهو عباره عن العَلَم الذى فيه مدحٌ أو ذمٌّ. مثل «المحمود» فهو علم فيه المدح، أو مثل «البطه» فهو عَلَم فيه ذمّ. فاللقب هو كل عَلَم فيه المدح أو الذم؛ لأن العَلَم على ثلاثه أقسام:

الكُنيه: وهى العَلَم المُصَدَّر بأب أو أم أو ابن، مثل أبى ذر وابن أبى عمير وأم كلثوم. اللَّقب: فهو العَلَم الذى لا يُصَدَّرُ بالأب أو الأم أو الابن، ولكن فيه مدح أو ذمّ. عَلَم محض: هو الذى لا يكون كُنيه ولا لقباً كالحسن والحسين وزيد وعمرو.

ص: ۱۸۵

إلا أن المراد من اللقب فى هذا البحث الأصول ليس خصوص هذا المعنى المصطلح الضيّق، بل المراد منه أعمّ من اللّقب المصطلح، فهو مطلق ما يُعبَّر به عن الذّات أو الشَّىْء ويقابل الوصف فهو اللّقب، سواء كان اسم جنس (مثل الرجل والمرأه) أم كان عَلَماً محضاً (كأسماء الأعلام الشخصيه مثل الحسن والحسين وزيد وعمر) أم كان كنيةً (مثل أبى الحسن وأم الحسن) أم كان لقباً اصطلاحياً (مثل المحمود والبطه) وسواء كان العَلَم المحض اسماً جامداً (مثل زيد وعمرو) أم كان اسماً مشتقاً لكنه أصبح حالياً علماً لا يُراد منه معناه الوصفى والاشتقاقى (مثل الباقر والصادق). فكل هذه الأسماء تدخل فى دائره اللقب فى المصطلح الأصولى.

وأمّا العدد فله معنى مصطلح أيضاً، وهو ما قيل من أنَّه: نِصفُ مجموعِ حاشيته وطرفَيْهِ (مثل الثلاثه، فإن طرفيها الاثنان والأربعه، وبمجموعهما يشكلان الستهَ التى تكون الثلاثه نصفها.

ولكننا لا نتقيـد فى هذا البحث الأصولى بهذا التعريف؛ فإن المراد من العدد فى المقام ليس خصوص هذا المعنى المصـطلح، بل المراد منه ما يعمّ حتى الواحد، وإن لم ينطبق عليه هذا التعريف((١)).

إذن، فهل تدلّ جمله «الطلاق بيد الزوج» على المفهوم، أى: انتفاء سـنخ الحكم (سنخ صحَّه الطلاق) بسبب انتفاء الزوج، أى: هل يدلّ على بطلان أى طلاق من قبل غير الزوج؟

فلو أتى دليل آخر ودل على صـحَّه طلاق الحاكم الشـرعى يتعارضان فيكون الـدليل الآخر مخصِّصاً للدليل الأوّل (= المفهوم) أو أساساً ليس له مفهوم فلا يتعارضان.

ص: ١٨۶

١- (١) - والصـفر وما دونه (مثل ناقص واحـد = «١-») ليس عـدداً وإنَّمـا هو تركيب، وأمّا درجات الحراره فالصـفر يمثّل درجه الانجماد وما دون الصفر درجات عُبّر فيها عما دون الانجماد بناقص واحد وناقص اثنين وهكذا..

وكذلك بالنسبه للعدد، فإن «أطعم ستين مسكيناً» هل يدل على عدم وجوب إكرام أعداد أخرى غير الستين، مثل ۵۹ أو ۶۱.

فلو دلَّ دليل آخر على إطعام عشره مساكين مثلاً فيكون معارضاً للدليل الأوّل (=المفهوم) أو ليس له مفهوم يدلّ على انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء هذا العدد المعيّن.

الجواب هو النفی، فإنه لا شیء من اللقب ولا من العدد يدل على المفهوم بنحو السالبه الكلّيه. نعم هما يدلان على المفهوم بنحو السالبه الجزئيه. إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهرانی عفی عنه فعندما يقول: «الطلاق بيد الزوج» يدل على المفهوم بنحو السالبه الجزئيه، أی: يدلّ على عدم صحّه الطلاق من قِبَل بعض الأفراد الآخرين من غير الزوج قطعاً. ولكن لا يدلّ على المفهوم بنحو السالبه الكلّيه، أی: كل غير الزوج لا يصح طلاقه بحيث حتى يشمل الحاكم الشرعی. فهذا المفهوم الكلّی مرفوض.

وكذلك العدد حيث يدلّ على المفهوم بنحو السالبه الجزئيه، أی: يدلّ على أن بعض الأفراد الأخرى غير الستين لا يجب إطعامهم، ولكن لا يدلّ على المفهوم بنحو السالبه الكلّيه بأن يكون مفاده: كل عدد غير الستين لا يجب إكرامه. فحال العدد واللقب حال الوصف تماماً. إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهرانی عفی عنه فكما قلنا فی الوصف أنَّه لا يدلّ على المفهوم بنحو السالبه الكلّيه وكذلك نقول بذلك فی الجمله اللّقبيّه والعدديه.

والنكته فی عدم الدلاله على المفهوم بنحو السالبه الكلّيه وكذلك النُّكته فی الدلاله على المفهوم بنحو السالبه الجزئيه هو النُّكته نفسها التی ذكرناها فی باب الوصف، فكل ما قلناه فی الوصف يجری هنا حرفاً بحرف.

ولأجل التوضيح ولكن بالاختصار نقول:

ص: ۱۸۷

تقدّم فی بحث مفهوم الشَّرْط وکذلک فی بحث مفهوم الوصف أن اقتناص المفهوم له أحد طریقین:

الطریق الأوّل: اقتناص المفهوم بنحو الدلاله التصوریه.

الطریق الثَّانی: اقتناص المفهوم بنحو الدلاله التصدیقیه.

وقلنا إن لکل من الطَّریقَین والأسلوبین مقدمات وشروطاً، وعلیه فلا بُدّ من ملاحظه الجمله المشتمله علی العدد أو اللقب، کی نری مدی انطباق تلک المقدمات علیها.

هل یمکن أن نسلک الطریق الأوّل لاقتناص المفهوم هنا فی باب اللقب والعدد؟

ثم هل یمکن أن نسلک الطریق الثَّانی لاقتناص المفهوم هنا أم لا؟

الجواب هو عدم إمکان سلوک أی من الطَّریقَین هنا، وذلک:

أما الطریق الأوّل (أخذ المفهوم من الدلاله التصوریه للکلام) فالسَّبب هو أن دلاله الجمله تصوّراً علی المفهوم متوقف علی شرطین کما تقدّم:

أولاً: أن تدل الجمله علی الربط التوقفی بین الحکم من جهه وبین شیء آخر (مثل الشَّرْط أو الوصف أو اللقب أو العدد) غیر الربط التوقفی الثابت بین الحکم وموضوعه. وإلا فإن الربط بین الحکم والموضوع لا ینتج الموضوع کما تقدّم مراراً. إعداد وتقریر: الشیخ محسن الطهرانی عفی عنه طبعاً علاقه الحکم بالموضوع سنخ علاقه إذا انتفی الموضوع ینتفی الحکم، لکن انتفاء الحکم بسبب انتفاء موضوعه لیس مفهوماً اصطلاحیاً فی علم الأصول، کما قلنا فی القضایا الشَّرْطِیَّه المصوغه لبیان الموضوع مثل «إن رُزقت ولداً فاختنه» فقد تقدّم أن هذه القضیه لا تدلّ علی المفهوم الأصولی المصطلح (= انتفاء الحکم عن الموضوع بسبب انتفاء شیء آخر)، وإن کانت تدلّ علی أنَّه إن لم ترزق ولداً لا یجب الخِتان، لکن لا یجب الختان حینئذٍ من باب أنَّه لا موضوع لوجوب الختان؛ فإن الموضوع إذا انتفی ینتفی حکمه قهراً وعقلاً.

فلاـ بُدّ من أن تـدل الجمله تصوّراً على ربط توقفى بين الحكم وبين شـىء آخر غير الربط التوقفى الثابت بين الحكم وموضوعه. هذا هو الشَّرْط الأوّل.

وثانياً: أن تدل الجمله على أن المتوقِّف على ذاك الشَّىْء الآخر طبيعىُّ الحكم وسنخه لا شخصه.

فهذان الشرطان ذكرناهما سابقاً لكى نقتنص المفهوم من الجمله على نحو الدلاله التصوريه.

فهل هذان الشرطان متوفران فى المقام؟

الجواب: كلا. ليس شىء منهما متوفراً، وذلك:

أما الشَّرْط الأوّل (الدلاله التصوريه على الربط التوقفى) فغير موجود وذلك:

أولاًـ لشـهاده الوجـدان العرفى واللغوى الموجود لـدى أى ابن لغه بأن قوله: «الطلاق بيـد الزوج» لا يـدل تصوّراً (عنـدما يسـمعه السامعُ) على ربط توقفى بين الحكم (صحَّه الطلاق) وبين الزوجيه، غير الربط التوقفى الموجود بين الحكم والموضوع.

وكـذلك فى قوله: «أطعم سـتين مسـكيناً» لاـ نفهم منهـا إلاـ الربـط القـائم بين الحكم (الوجوب) من جهه وبين موضوع الوجوب (إطعام ستين مسكيناً)، ولا يوجد ربط آخر غير هذا الربط الموجود بين الحكم وموضوعه.

وثانيـاً: حتى لو قطعنـا النظر عن الوجـدان فلاـ نجـد فى الجمله اللّقبيّه ولاـ فى الجمله العـدديه مـا يـدل أو ما يمكن أن يـدل على التوقف. فكل ما يكرر النظر ويرجع البصر لا يرى فى هذه الجمله ما يمكن أن يدلّ على التوقف لا بمفهومه الاسمى ولا بمفهومه الحرفى.

أما المفهوم الاسمى فمن الواضح أنَّه لا يوجد مفهوم اسمى فى هذه الجمله يدل على التوقف مثل التوقف أو المتوقف.

وأمّا المفهوم الحرفى (النسبه التوقفيه) فلأن ما يدل على النسبه عباره عن الحرف أو الهيئه، فإن «الطلاق بيد الزوج» لا توجد فيها مـا يمكن أن يكون دالاً على النسـبه التوقفيه، فالموجود فيها هو هيئه الجمله الكامله، وهيئه الجمله الناقصه التى هى داخل الجمله التَّامَّه، وهى هيئه المضـاف والمضاف إليه وهى «يـد الزوج». فالهيئه بين اليـد وبين الزوج نسـبه ناقصه وقـد تقـدّم مراراً أن النسـبه الناقصه تجعل الكلمتين كلمه واحدهً، وأمّا هيئه مجموع الجمله فتدل على نسـبه تامه، لكن نسـبه تامه بين طرفين. بين الحكم وهو عباره عن الصّحّه والنفوذ والامضاء والطرف الآخر عباره عن طلاق الزوج.

نعم، هذه النسبه التّامّه نسبه توقفيه، لكنها ليست نسبه تامه زائدةً على توقف الحكم على الموضوع. فهذا ليس هو المطلوب.

وكذلك فى الجمله العدديه، فعندنا نقول: «أطعم ستين مسكيناً» فلا توجد فيها ما يدل على التوقف بمعناه الاسمى وهو واضح. ولا ما يدل على التوقف بمعناه الحرفى، لأن ما يدل على التوقف بالمعنى الحرفى عباره عن الهيئه. هيئه «أطعم» أو هيئه مجموع« أطعم ستين مسكيناً»؟ هيئه مجموع الجمله تدل على نسبه إرساليه تامّه ولكن بين المرسَل (المكلف والمخاطَب) والمرسَل إليه (إطعام مُحَصَّص) وهو إطعام ستين مسكيناً (كل هذا طرف من النسبه).

فالجمله تدلّ على نسبه تامه مُحَصَّصَه ومقيده بهذا اللّقب أو هذا العدد. فلا تدلّ الجمله على نسبه توقفيه بين الحكم (= الوجوب) وبين الموضوع (إطعام ستين مسكيناً) زائداً على توقف الحكم على موضوعه. بل هو عين توقف الحكم على موضوعه. فإذا انتفى عدد الستين فقد انتفى الموضوع وإذا انتفى الموضوع فقد انتفى الحكم قهراً وعقلاً. فلا دلاله فى هذه الجمله على النسبه التوقفيه التى نحتاجها لإثبات المفهوم.

فالشرط الأوّل (أن تدل الجمله على التوقف بين الحكم وبين شيء آخر زائداً على توقف الحكم على موضوعه) منتفٍ فى المقام.

وأمّا الشَّرْط الثّانى (أن تدل الجمله على أن المتوقِّف عباره عن طبيعى الحكم وسنخه) فهو أيضاً غير متوفر فى الجمله اللّقبيّه وكذلك فى الجمله العدديه؛ لأن هذا الشَّرْط إنّما يتم من خلال إجراء الإطلاق فى المتوقِّف وقد تقدّم فى التنبيه الخامس من تنبيهات المفهوم الشَّرْط أن إجراء الإطلاق فى المتوقِّف إنّما يتمّ فيما إذا كانت النسبه بين الحكم والقيد نسبه تامةً، إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهرانى عفى عنه كما فى الجمله الشَّرْطِيّه. وأمّا إذا كانت ناقصه فلا يجرى الإطلاق، لأن النسبه الناقصه مندكه فى النسبه التّامّه ومأخوذه طرفاً فى النسبه التّامّه التّامّه، فهى محصصه للنسبه التّامّه، فيدل الكلام بمجموعه على نسبه تامه محصَّصه. فإن جمله «الطلاق بيد الزوج» بأكملها تدلّ على نسبه تامه محصصه، أى: حصّه من الحكم الشرعى، وحصه من الصّحّه ثابته لطلاق الزوج. وإذا انتفى الزوجيه (أى: شخص آخر أراد أن يطلّق) فتنتفى هذه الحِصَّه من الطلاق، ولكن قد تثبت حصّه أخرى لصحه الطلاق، مثل طلاق الحاكم الشرعى.

إذن، فلا يمكن إجراء الإطلاق فى المتوقف حتى لو أثبتنا أن الجمله تدلّ على التوقف؛ لأن الكلام لا يدل إلا على حصّه من الصّحّه والإطلاق لا يجرى فى الحِصَّه.

وكذلك الجمله العدديه. وللكلام تتمه تأتى غداً إن شاء الله – تعالى –.

الأدله المحرزه/الدليل الشرعى/الدليل الشرعى اللفظى/دلاله الدليل/المفاهيم/مفهوم اللقب والوصف بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: الأدله المحرزه/الدليل الشرعى/الدليل الشرعى اللفظى/دلاله الدليل/المفاهيم/مفهوم اللقب والوصف

كان الكلام فى مفهوم اللّقب والعدد فذكرنا أن حال اللّقب والعدد حال الوصف، وأنه كما قلنا فى الوصف أنَّه لا دلاله له على المفهوم كذلك نقول فى اللّقب والعدد لا دلاله لهما على المفهوم، والنكته فى عدم الدِّلاله على المفهوم هنا هى نفس النُّكته التى ذكرناها فى الوصف.

والحاصل إذا كان الحكم قد بُيِّن (فى الجمله اللّقبيّه والعدديه) من خلالِ معنىً حرفيٍ (مثل صيغه «افعل») فحينئذٍ لا دلاله للكلام على المفهوم، كما أنَّه لا دلاله له على المفهوم فيما إذا كان الحكم (=الوجوب) قد بُيِّنَ واستُفيد من خلال معنىً اسمى (مثل «إطعام ستين مسكيناً واجب»)، وليس من خلال الهيئه والصيغه الدَّالَّه على المعنى الحرفى. فهنا أيضاً لا يمكن إجراء الإطلاق فى كلمه «واجب»؛ وذلك أيضاً لما قلناه فى مفهوم الوصف (وفى غير بحث مفهوم الوصف) من أن الإطلاق لا يجرى فى المحمول.

فإن قال: «الرّمّان حامض» يمكن إجراء الإطلاق فى الموضوع بأن هذا الكلام يشمل كل رمّانٍ، لكن إجراء الإطلاق فى المحمول ليس له معنى، إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهرانى عفى عنه بأن تكون كل درجاتِ الحموضه ثابتهٌ للرمّان، فإن هذا ليس مقبولاً عرفاً. أو مثل: «المصباح منير» فلا إطلاق فيها على أن كل درجات النور والإناره ثابته للمصباح. ومثل «الصَّلاه واجبه» لا يريد إثبات كل حصص الوجوب للصَّلاه بحيث أن غير الصَّلاه ليس واجباً.

ص: ۱۹۱

إذن، فالشرط الثَّانى من شرطى استفاده المفهوم من الكلام على مستوى الدِّلاله التصوريه منتفٍ أيضاً فى المقام.

وبهذا عرفنا أن الطريق الأول لاقتناص المفهوم من الكلام وهو أخذ المفهوم من الدِّلاله التصوريه للكلام كان مشروطاً بشرطين، كلاهما غير متوفرين فى الجمله اللّقبيّه وفى الجمله العدديه. أى: لا الدِّلاله على التوقف موجوده فى الكلام ولا الدِّلاله على أن المتوقِّف طبيعى الحكم.

أما الطريق الثَّانى (=اقتناص المفهوم من الدلاله التصديقيه للكلام)، فقد تقدّم شرحه سابقاً، بأنّه لو تمكّن شخص من أن يثبت أن جملهً (سواء الوصفيه أم الشَّرْطِيَّه أم اللّقبيّه أم أيهِ جملهٍ) تدلّ بالدلاله التصديقيه على أن علّه الحكم المذكور فيها منحصره بالقيد المذكور فيها (كقيد الشَّرْط فى الجمله الشَّرْطِيَّه، وقيد الوصف فى الجمله الوصفيه، واللقب فى الجمله اللّقبيّه وهكذا..) فمن

الطبیعی حینئذٍ أن تـدلّ الجمله علی المفهوم. أی: تـدلّ علی أنَّه إذا انتفی القیـد أو الوصف ینتفی الحکم؛ لأن القید أو الوصـف علّه منحصره.

والسؤال هو أنَّه هل یمکن أن نسلک هذا الطریق فی اللّقب والعدد لإثبات المفهوم؟

والجواب: کلا، فهـذا الطریق أیضاً مسـدود وهـذا الباب موصـد أمامنا فی باب اللّقب والعدد؛ وذلک لأن الجمله اللّقبیّه وکذلک العددیّه لا دلاله لهما علی أن علّه الحکم منحصره باللقب أو العدد.

فإن قوله «الطلاق بیـد الزوج» مثلاً، لا دلاله له علی أن الطلاق منحصـر بالزوجیه، وکـذلک قوله «أکرم ستین مسـکیناً» لا دلاله له علی العلیّه الانحصاریه (أی: الدِّلاله علی أنه لا یجب إکرام غیر ستین مسکیناً من الأعداد الأخری).

فبالتالی لا یثبت المفهوم للقب وللعـدد بنحو السالبه الکلّیّه؛ لأننا لم نفهم من الکلام أن هـذا القید علّه منحصـره، فلعل هناک علّه أخری لصحه الطلاق غیر الزوجیه وهی حکومه الحاکم الشرعی، کما یحتمل وجود علّه أخری لوجوب الإطعام.

أجل، إن المفهوم يثبت لهما بنحو السالبه الجزئيه، كما كنا نقول به في الوصف. أي: قوله: «الطلاق بيد الزوج» يدلّ على المفهوم بنحو السالبه الجزئيه، أي: يدلّ على أن بعض مصاديق طلاق غير الزوج باطل، وليس كل مصاديقه. كذلك العدد، فإن قوله: «اطعم ستين مسكيناً» يدلّ على أن بعض الأعداد الأخرى غير الستين لا يجب إطعامهم.

والنكتهُ في كلا المطلبين (في دلاله اللّقب والعدد على المفهوم الجزئي، وأيضاً في عدم دلالتها على المفهوم الكلّي) هي النُّكتهُ نفسها التي ذكرناها في الوصف.

فذلكه الكلام: أننا نقبل المفهوم بنحو السالبه الجزئيه، أي: لم تُجعل صحَّه الطلاق بنحو الموجبه الكلّيه لكل أحد، إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهراني عفي عنه بحيث يمكن للجميع أن يطلقوا هذه المرأه المسكينه، بل بعض هؤلاء الأفراد غير الزوج لا يصح منهم أن يطلقوا هذه المرأه؛ وذلك لنفس النُّكته التي ذكرناها في الوصف (في التقريب الثّاني - القرينه العرفيه - حيث ذكرنا تقريبين وناقشنا التقريب الأول(١) واعتمدنا التقريب الثّاني) من أن هذه الجمله اللّقبيّه «الطلاق بيد الزوج» أو «الطلاق بيد من أخذ بالسّاق» تدلّ بالدلاله التصديقيه على أن صحَّه الطلاق ليست ثابته لكل شخص، بنحو الموجبه الكلّيه، بنكته أنَّه لو كان الشارع قد جعل صحَّه الطلاق لكل شخص فإما أن يكون ذلك بنحو الجعل المتعدّد، أو يكون بنحو الجعل الواحد، فإن افترضتم أنَّه قام بالجعل من خلال جعلين: ١- صحَّه الطلاق للزوج ٢- صحَّه الطلاق لغير الزوج، فهذا يلزم منه محذور اللغويه العرفيه؛ فإن المولى لو كان يريد جعل صحَّه الطلاق لكل شخص فلماذا يجعل جعولاً عديدهً، إذ كان بإمكانه أن يجعل جعلاً واحداً يذكر فيه أن هذا الطلاق يصح من كل شخص. لأنه سوف يصل من خلال هذا الجعل الواحد إلى النتيجه المطلوبه لديه والتي تفترضون أنَّه يصبو إليه من جعل جعول عديده.

ص: ١٩٣

١- (١) - راجع الدرس الحادي والخمسين (الأحد ١٦/٠٣/١٤٣٢).

وإذا كان بنحو جعل واحد (هـذا الجعل المبرَز من خلال هـذا الخطاب) فهذا أيضاً يلزم منه مخالفه ظهور هذا الخطاب، فإن هذا الخطاب ظاهر فى أن القيـد المـذكور فى هـذا الخطـاب كمـا أنه دخيـلٌ إثباتـاً دخيلٌ ثبوتاً أيضاً؛ لحكم أصاله التطابق بين مقام الإثبات والثُّبوت.

فلو كان مراده جعل صحَّه الطلاق من قِبَل أىّ شخص كان، لم يكن يجعل الطلاق بيـد الزوج ويـذكره؟ فإن ذكره سوف يكون لغواً، وهذا خلاف ظاهر الخطاب.

إذن، بهـذا الـدليل ودفعاً لمحـذور اللغويه نقول بأن مقصود المتكلم من «الطلاق بيـد الزوج» ليس هو جعل الطلاق بنحو الموجبه الكلّيّه لكل شـخص، وإذا لم يكن هـذا هو مقصوده فمعنى ذلك أن بعض غير الزوج طلاقه باطل، وهذا هو المفهوم بنحو السالبه الجزئيه.

وكذلك العدد.

إذن، فالمفهوم بنحو السالبه الجزئيه يمكن إثباته للعـدد واللقب معاً بهـذا البيان الذى ذكرناه، أمّا المفهوم بنحو السالبه الكلّيّه (بأن يـدلّ المفهوم على أن هـذا الحكم غير ثـابت فى جميع موارد انتفاء اللّقب أو العـدد، أى: إعـداد وتقرير: الشـيخ محسن الطهرانى عفى عنه بطلان طلاق غير الزوج فى جميع الموارد) فلم يثبت؛ وذلـك لأن النُّكته فى عـدم الـدِّلاله على المفهوم بنحو السـالبه الكلّيّه هى نفس النُّكته فى عـدم دلاله الجمله الوصـفيه على انتفـاء الحكم بانتفـاء الوصف بنحو السالبه الكليه، والنكته هى أنَّه لا يلزم أى محذور لو التزمنا بأن هذا الحكم المذكور فى الكلام ثابت لبعض موارد انتفاء اللّقب.

أما محذور اللغويه فليس لغواً أن يجعل المولى جعلين: أن يجعل صحَّه الطلاق من الزوج بملاك أنَّه زوجها. وأيضاً يجعل صحَّه الطلاق لشـخص آخر كالحاكم الشـرعى ولكن بملاك آخر وهو ملاك الحكومه. فكيف للمولى أن يتوصل إلى صـحَّه طلاقها من قبل شخصين أو ثلاثه أشخاص إلا من خلال جعلين أو ثلاثه جعول.

وکـذلک محـذور مخالفه ظاهر الخطاب، فإننا نلتزم بظاهر الخطاب، فإننا نحتفظ بأن هذا الجعل بملاک الزوجیه محفوظ کما أن هناک جعل آخر محفوظ بخطاب آخر وهو خطاب الحکومه.

فلا نکته تساعدنا علی الالتزام بأن الجمله تدلّ علی المفهوم بنحو السالبه الکلّیّه.

هذا تمام الکلام فی هذا المطلب وقد اتضح أن الجمله اللّقبیّه والعددیه لا طریق لإثبات المفهوم لهما، لا الطریق الأوّل ولا الطریق الثّانی.

نعم فی العـدد یوجد مطلب سوف نتعرض له غداً وهو أن المولی لو کان فی مقام التحدید فقد یکون هذا التحدید قرینه خارجیه علی المفهوم، ولاـ علاـقه لها باللقب بما هو لقب أو العـدد بما هو عـدد. مثل تحدیـد عـدد أیام الحیض فی جانب الحیض أن لا یکون أقل من ۳ أو فی جانب الکثره أن لا یکون أکثر من ۱۰. وهذا ما سندرسه غداً إن شاء الله تعالی.

مفهوم الغایه/المفاهیم/دلاله الدلیل/الدلیل الشرعی اللفظی/الدلیل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الغایه/المفاهیم/دلاله الدلیل/الدلیل الشرعی اللفظی/الدلیل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول

انتهی الحدیث عن مفهوم اللّقب والعدد، وبقیت نقطه تتعلّق بالعدد وهی عباره عن أنَّه إذا استظهرنا من الدلیل أن العدد المذکور فی الخطاب إنّما ذکره المولی من أجل التحدیـد وبیان الحـدّ، حینئِذٍ سیکون هذا قرینه علی المفهوم، ولکن لا علاقه له بمفهوم العدد بما هو عدد، وإنَّما استُفید من القرینه الدَّالَّه علی التحدید.

ویتصور التحدید علی ثلاثه أقسام:

أن یکـون التحدیـد تحدیـداً من طرف الزیـاده والنقیصه معـاً. أن یکون التحدیـد تحدیـداً من طرف النقیصه. أن یکون التحـدید تحدیداً من طرف الزیاده.

أما القسم الأوّل بأن یکون التحدید من کلا الطرفین، أی: أن یکون المولی فی مقام بیان الحدّ الأدنی والحد الأقصی معاً، مثل أن نسـتظهر من الـدلیل الدال علی اسـتحباب تسبیح الزهراء سـلام الله علیها بأن المولی کان فی مقام تحدید کلا الطرفین عندما ذکر التکبیر لأـربع وثلاـثین مرّهً والتحمیـد لثلاـث وثلاـثین مرّهً والتسبیـح ثلاـث وثلاثین مرّهً. فهـذا یکون قرینه علی أن الحکم ینتفی بانتفاء هذا العدد. أی: إذا لم یکن التکبیر ۳۴ مرّهً فینتفی الاستحباب. ومثله عدد تسبیحات صلاه الجعفر الطیار سلام الله علیه.

ص: ۱۹۵

أمـا القسم الثّانی بـأن یکون التحدیـد من طرف النقیصه، من قبیـل عـدد العشره فی إقـامه المسـافر، فإنه إذا نوی عشـره أیام، فهو تحدیـد ولکنه تحدید من طرف النقیصه، أی: بیان للحد الأدنی من الإقامه، ولیس بیاناً للأحد الأعلی فإن الحدّ الأعلی لا بشـرط، أی: لاـ یکون أقل من عشره أیـام. أو مثـل عـدد الثلاثه فی الحیض تحدیـد من جانب النَّقیصه. أو عـدد الوزن فی الکُرّ أو عـدد

المساحه؛ فإن للكر تحديدان، تحديد وزنی وتحديد مساحتی.

أمـا القسم الثالث: بأن يكون التحديـد من طرف الزياده، من قبيل عـدد العشـره فی الحيض بأن أكثر الحيض عشـره. أو عـدد أيام شهر رمضان لا يكون أكثر من ثلاثين يوماً.

فهـذه التحديـدات تكون قرينه على انتفـاء الحكم إذا زاد على هـذا العـدد أو نقص منه. على كـل حـال كـانت هـذه نقطهً متعلقه بالعدد.

وبهذا انتهى الكلام عن مفهوم اللّقب والعدد. وبعد ذلک ندخل فی البحث الحادی والعشرين من دلالات الدليل الشرعی اللفظی وهو مفهوم الغايه.

البحث الحادی والعشرون

مفهوم الغايه

إذا كان فی الكلام ما يـدلّ على الغايه من قبيل «حتی» و«إلی» كقوله تعالى: «فاغسـلوا وجوهكم وأيـديكم إلى المرافق وامسـحوا برؤوسـكم وأرجلكم إلى الكعبين» أو قوله تعالى «وأتموا الصـيام إلى الليل» أو إذا قال: « صم حتى تصـبح شيخاً»، أو قوله تعالى: «كلوا واشـربوا حتى يتبيّن لكم الخيـط الأبـيض من الخيـط الأسود من الفجر»، أو إذا قال: «صـم من أول الشـهر إلى اليوم العاشـر». فهذه كلها كلمات وجمل مشتمله على غايه. وحينئذٍ يوجد بشأن هذه الجمل بحثان:

البحث الأوّل: حول مفهوم هـذه الجمله، حيث يُبحث هل تـدلّ هذه الجمله المفهوم، أی: هل تدلّ على انتفاء سـنخ الحكم عندما تتحقّق الغايه؟ البحث الثّانی: حول منطوق هـذه الجمله، حيث يُبحث هل أن منطوق هذه الجمله واسع أم ضـيّق؟ وهذا هو البحث المعروف الـدائرُ حول أن الغـايه هـل هی داخله فی المغيَّا من حيث الحكم أم هی خارجه عن المغيَّا؟ فهل يجب الصوم فی اليوم العاشر إن قال المولى: «صم من أول الشهر إلى اليوم العاشر» أم لا يجب.

والبحث الأوّل حول المفهوم يتحدّد فی طول البحث الثّانی حول المنطوق. أی: إن دلَّ المنطوق علی أن الغایهَ داخلهٌ فی المغیّا (أی: إذا کان المفهوم واسعاً)، فیکون المفهوم (علی أن یکون للغایه مفهومٌ) عباره عن انتفاء سنخ الحکم عمّا بعد الیوم العاشر، وهو الیوم الحادی عشر. إعداد وتقریر: الشیخ محسن الطهرانی عفی عنه وإذا کان المنطوق ضیّقاً (أی: الغایه غیر داخله فی المغیّا، أی: عدم دخول العاشر) فالمفهوم یتّسع ویکون عباره عن انتفاء سنخ الحکم عن الغایه وما بعدها.

أما البحث الأوّل: وهو البحث عن المفهوم، فنقول: إن الغایه علی أربعه أقسام کالتالی:

القسم الأوّل: أن تکون الغایه غایهً لموضوع الحکم (بمعناه المرزائی والضیق والذی هو عباره عن متعلق متعلّق الحکم) کما فی الآیه الشریفه «فاغسلوا وجوهکم وأیدیکم إلی المرافق وامسحوا برؤوسکم وأرجلکم إلی الکعبین» فإن «إلی الکعبین» غایه للأرجل، فإن الأرجلَ موضوع (= متعلق المتعلّق)؛ فإن الأرجل متعلق الغَسل والغَسل متعلق الوجوب (وجوب غَسل الأرجل).

والسبب فی أننا لم نذکر القسمَ الأوّل من الآیه أی: «وأیدیکم إلی المرافق» هو أَنَّه «إلی المرافق» غایهٌ للمتعلق (للغسل) ولیس غایه للموضوع (للأیدی)، کما یحتمل أنَّه ما تقوله روایاتُنا، أی: لا یجب غَسل ما فوق المرافق، أی: الآیه تُبیّن حدَّ الغسل ولا تبین حدّ الید حتی تدلّ علی ما یصنعه العامه من غسل الید من الأصابع نحو المرافق، فهی لا ترید بیان حدّ المغسول. وهذا بخلاف «الأرجل» فإنها واضحه فی أنها غایهٌ للموضوع ومتعلق المتعلّق.

القسم الثّانی: أن تکون الغایه غایهً لمتعلق الحکم، کما ذکرناه فی هذه الآیه بالنسبه إلی المرافق أو کما فی الآیه الأخری: «أتموا الصیام إلی اللیل» فإن «إلی اللیل» غایه للصیام، أی: الإمساک إلی اللیل، والصیام متعلق الحکم والوجوب.

القسم الثَّالث: أن تكون الغايه غايةً لا للموضوع ولا للمتعلق بل تكون غايةً لنفس الحكم الشرعى، فإن «إلى الليل» غايةٌ للوجوب الذى هو قوله «واجبٌ». ولكن نفترض فى هذا القسم أن يكون الحكم قد بُيِّن من خلال معنىً اسميٍّ مثل كلمه «واجب».

القسم الرابع: كالقسم الثالث ولكن الحكم مبيَّن فيه بالمعنى الحرفى. أى: من خلال صيغه الأمر مثل «صم حتى تصبح شيخاً»؛ فإن الشيخوخه غايةٌ للحكم ولوجوب الصيام (أى: وجوب الصيام على الإنسان غايته إلى أن يصبح شيخاً) وليست غايةً للصيام (حتى يجب عليه الصيامُ متصلاً ولسنين متلاحقه إلى أن يصبح الإنسان شيخاً).

فهذه أقسام أربعه وسوف يتضح السَّببُ فى تقسيم الغايه إلى هذه الأقسام الأربعه.

يبدو من المحقِّق العراقى ره أن الغايه إذا كان غايه للحكم (أى: القسم الثالث والرابع) وكان هذا الحكم مطلقاً عرفاً، فحينئذٍ تدلّ الغايه على المفهوم؛ لأنَّ الكلام حينئذٍ يدلّ عرفاً على أن مطلق الحكم مُغَيّاً بهذه الغايه، فإذا تحققت الغايه ينتفى مطلق الحكم؛ لأننا فرضنا أن الغايه هى نهايه الحكم، فإذا تحققت الغايه يكون الحكم قد انتهى، وهذا هو المفهوم.

أما إذا كانت الغايه غايةً للحكم ولكن لم يكن الحكم عرفاً مطلقاً بل كان مهملاً (أى: ارتبط الوجوب على إهماله بغايهٍ) فيقول العراقى لا تدلّ الغايه على المفهوم؛ لأن المفهوم عباره عن انتفاء مطلق الحكم، بينما لا يوجد إطلاق فى الحكم، لأننا فرضنا أن الحكم مهمل.

وقد تقدّم نقل نظير هذا الكلام منه فى بحث مفهوم الوصف([١](#))، حيث قال: إذا لُوحظ الحكمُ بالقياس إلى موضوعه وما يرتبط بالموضوع مثل الوصف فهو مهملٌ فى نظر العرف، فلا يمكن إجراء الإطلاق فى الحكم لإثبات أن مطلق الحكم مرتبط بهذا الموضوع أو هذا الوصف. إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهرانى عفى عنه وذكر ره عدم ثبوت المفهوم للّقبِ شاهداً على أن الحكم بالقياس إلى موضوعه مهملٌ (لأن مطلق الحكم لم يتقيّد بهذا اللّقب حتى ينتفى مطلق الحكم بانتفاء اللّقب، بل أصل الحكم وذات الحكم على إهماله تعلّق بهذا اللقب).

ص: ١٩٨

١- (١) – راجع الدرس الثانى والخمسين (الثلاثاء ١٨/٠٣/١٤٣٢).

أما إذا لُوحظ الحكمُ بالقياس إلى شيء آخر غيرِ الموضوع (من قبيل الشَّرْط فى الجمله الشَّرْطِيَّه، أو) من قبيل الغايه هنا فيما إذا كانت الغايه راجعه إلى الحكم (أى: القسم الثالث والرابع) فيقول العراقى ره: هذا مطلق عرفاً وذلك على القاعده التى أثبتها وتقدم الكلام عنها فى بحث مفهوم الوصف أن الحكم بالقياس إلى شيء آخر غير الموضوع والمتعلق مطلق عرفاً، فيدل على المفهوم.

ولكن تقدّم النقاش فى هذا الكلام مفصلاً فى بحث مفهوم الوصف(١) فلا نعيد كلامه؛ إذ لا يحتوى على مطلب جديد أكثر مِمَّا ذكره هناك؛ وكان فذلكه النقاش أن للإطلاق ثلاثه معانى نرفض المعنى الأوّل والثانى منها ونختار المعنى الثالث وهو أن يكون الإطلاق بمعنى لحاظ ذات الطَّبيعه من دون لحاظ شيء زائد.

فالحكم إذا لوحظ بالقياس إلى موضوعه أو إلى متعلّقه فإما هو مطلق بهذا المعنى الصحيح أو مقيّد، ولا يوجد لدينا مهمل فى البين ولا معنى للمهمل (إما أن يلحظ ذات طبيعه الحكم وإما يلحظها مقيدةً) على تفصيل تقدّم بأن فى بعض القضايا تكون مطلقه وفى بعض القضايا تكون مقيده.

أما المحقّق النائينى ره فالميزان والمقياس عنده لثبوت المفهوم للغايه (على ما هو ظاهر من كلامه) هو أن تكون الغايه غايةً للحكم بشرط أن يكون الحكم مقيداً بالمعنى الحرفى (=القسم الرابع) لا بالمعنى الاسمى. ومتى ما كانت الغايه غايةً للموضوع (كالقسم الأوّل) أو للمتعلق (كالقسم الثّانى) أو كانت غايه للحكم ولكن لم يذكر الحكم من خلال الحرف والهيئه، بل ذُكر الحكمُ من خلال الاسم (كالقسم الثالث) فالمفهوم غير ثابت.

وهذا معناه عدم ثبوت المفهوم فى الأقسام الثلاثه الأولى عند المرزا؛ وذلك لأن الغايه فى هذه الأقسام الثلاثه ترجع إلى معنى اسمى، وذاك المعنى الاسمى إما هو الموضوع كالأرجل فى الآيه الشريفه (=فى القسم الأوّل، فإن «إلى الكعبين» غايةٌ للأرجل، والأرجل معنىً اسمى)، وإما هو المتعلّق مثل «أتموا الصيام إلى الليل» (= فى القسم الثّانى) وإما هو الوجوب ولكن الوجوب مبين بالمعنى الاسمى، مثل: «الصيام واجب إلى الليل»، فإن «واجب» غايه لـ«إلى الليل» وهو معنى اسمى (فى القسم الثالث).

ص: ١٩٩

١- (٢) - راجع هذه المناقشه فى الدرس الثالث والخمسين (الأربعاء ١٩/٠٣/١٤٣٢).

فحيث أن الغايه فى كل هذه الأقسام الثلاثه غايهٌ للمعنى الاسمى فالغايهُ تُحَصِّصُ هذا المعنى الاسمى، أى: حصّه من هذا المفهوم الاسمى (أى: يجب مسح حصّه من الأرجل وهى الأرجل إلى الكعبين، وتجب حصّه من الوجوب للصيام وهى الصيام إلى الليل)، فلا يدلّ الكلام على أكثر من حكمٍ تعلّق بحصهٍ معينهٍ، وهذا لا مفهوم له (فإذا تعلّق الحكم بِحِصَّهٍ معينه فلا يعنى أن بانتفاء الحِصَّه ينتفى مطلق الحكم)([(١)](#)).

أما السيد الأستاذ الخوئى ره فقد جعل الميزان فى ثبوت المفهوم فى باب الغايه أن تكون الغايهُ غايهً للحكم نفسه، سواء كان الحكمُ مبيَّناً بالمعنى الحرفى كالقسم الرابع أو مبيَّناً بالمعنى الاسمى كالقسم الثالث، فإن المهم أن تكون الغايهُ غايهً للحكم ذاتِهِ ليثبت المفهومُ، أمّا إذا كانت الغايه غايه لموضوع الحكم (كما فى القسم الأوّل) أو لمتعلق الحكم (كما فى القسم الثّانى) فلا يثبت المفهوم([(٢)](#)).

إذن، هناك خلاف على ما هو الظاهر بين الأستاذ (= النائينى) وتلميذه (= السيد الأستاذ الخوئى ره) بالنسبه للقسم الثالث، حيث لا مفهوم له عند المرزا بينما له مفهوم عند السيد الخوئى ره، وذلك بعد اتفاقهما على أن المفهوم إنّما يثبت إذا كانت الغايه غايه لنفس الحكم، ولا يثبت إذا لم تكن الغايه غايهً للحكم نفسه.

فلا بُدّ لنا من قراءه دليل المرزا ومدرسته على هذا المُدَّعى وهذا ما يأتى غداً إن شاء الله. (إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهرانى عفى عنه).

مفهوم الغايه/المفاهيم/دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الغايه/المفاهيم/دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

ص: ٢٠٠

١- (٣) - راجع «أجود التقريرات»: ج١، ص٤٣٦ وما بعدها و«دراسات فى علم الأصول»: ج٢، ٢٢٣-٢٢٥.
٢- (٤) - المصدران.

كان الكلام فى مفهوم الغايه حيث قسمناها إلى أربعه أقسام، فقد تكون الغايه غايهً لموضوع الحكم وقد تكون غايهً لمتعلق الحكم وقد تكون غايهً للحكم، وفى الأخير قد يكون الحكم مذكوراً بنحو المعنى الاسمى، وقد يكون مذكوراً بنحو المعنى الحرفى.

وقلنا إن مدرسه المحقّق النائينى ره ذهبت إلى ثبوت المفهوم للغايه فيما إذا كانت الغايه غايه للحكم، وأمّا إذا لم تكن غايهً للحكم (كالقسمين الأولين) فلا يثبت لها المفهوم، على خلافٍ بين المرزا والسّيّد الأستاذ الخوئى ره بالنسبه إلى القسم الثالث.

واستدلت مدرسه المرزا عليه بأن معنى الغايه هو النِّهايه وغايه الشَّىْء علّه لانعدامه، أى: أن الحكم سوف ينعدم وينتهى بتحقق

الغایه، وهذا هو المفهوم؛ إذ لا نرید من المفهوم أکثر من انتهاء الحکم.

أمـا إذا لم تکن الغایه غایه للحکم بل کانت غایه لموضوع الحکم (کالقسم الأوّل) أو لمتعلق الحکم (کالقسم الثّانی)، فحینئـذٍ لا تـدلّ هـذه الغایه إلا علی تحدید دائره الموضوع أو المتعلّق قبل طُرُوِّ الحکم علی هذا الموضوع أو المتعلّق؛ فإن المولی فی الرتبه السـابقه علی جعل الحکم یتصوّر الموضوعَ والمتعلق. فیکون حال الغایه حال الوصف أو حال أی قیـد من قیود الموضوع أو قیود المتعلّق، وقـد تقدّم أنَّه لا یثبت المفهوم لقیود الموضوع أو لقیود المتعلّق (أی: ثبوت هذا الحکم لهذا الموضوع المقیّد بهذا القید فهذا لا یدلّ أبداً علی أن حکماً آخر من سنخ هذا الحکم غیر ثابت لموضوع آخر أو لمتعلق آخر).

أقول: هـذا کلاـم لاـ یمکننـا أن نقبله وذلـک لمـا تقـدّم فی البحث عن ضابـط المفهوم حیث نحن والمشـهور قلنـا معاً: إن ثبوت المفهوم متوقف علی رکنین هما:

الركن الأوّل: إثبات العليّه الانحصاريه للقيد، مثل أن يثبت أن الشَّرْط علّه منحصره للجزاء، أو الوصف أو الغايه أو أى شىء آخر نريد إثبات المفهوم له. الركن الثَّانى: إثبات أن المقيَّد بهذا القيد هو طبيعى الحكم، لا شخصه.

وحينئذٍ نأتى إلى الجمله الغايه فنرى أن الركن الأوّل متوفر فيها (لِمَا قاله النائينى من أن معنى الغايه هو النهايه، أى: الغايه تؤدّى الدورَ نفسَه الَّذى تؤدّيه العلّهُ المنحصرهُ، أى: وجود الغايه يعدم الحكمَ كما أن وجود الشَّرْط يوجِد الحكم).

إلا أن الركن الثَّانى (وهو إثبات أن مطلق الحكم وطبيعيُّهُ مقيّدٌ ومُغَيّاً بهذا القيد وبهذه الغايه) غير موجودٍ ولا يمكن إثباته فى الجمله الغائيه؛ لأن طريق إثباته هو إجراء الإطلاق ومقدمات الحكمه فى الحكم، بينما لا يجرى هذا الإطلاق فى المقام كما لم يجر فى الوصف، حيث كنا نقول: إن الوصف يرتبط بالحكم من خلال نسبه ناقصه وشأن النِّسبه الناقصه تحصيصُ الحكم، فالكلامُ المشتمل على الوصف يدلّ على حصّه خاصّه من الحكم ومن الطبيعى أن بانتفاء الوصف تنتفى هذه الحِصَّه الخاصّه من الحكم، فلا دلاله للكلام على المفهوم، وكذلك نقول فى الغايه أنَّها ترتبط بالحكم من خلال نسبه ناقصه (أى: النِّسبه الغائيه الَّتى هى مفاد أداه الغايه مثل «حتى» و«إلى»)، وقد عرفنا سابقاً أن الإطلاق لا يجرى فى النِّسبه الناقصه.

إذن، لدينا فى المقام صغرى وكبرى. الصغرى هى أن النِّسبه الغائيه نسبه ناقصه. والكبرى هى أنه كلما كانت النِّسبه ناقصةً لا يجرى فيها الإطلاق.

أما الصغرى

فيمكن إثباتها عن طريقين:

أحدهما: عن طريق اللِّم وهو الاستدلال بالعله لإثبات المعلول.

وثانيهما: عن طريق الإنّ وهو الاستدلال بالمعلول لإثبات العلّه.

ص: ٢٠٢

أما الطريق الأوّل (= طريق اللِّمّ) وذلك من خلال معرفه علّه صيروره بعض النِّسب ناقصهً، وهذا ما تقدّم مفصلًا فى بحث معانى الحروف والهيئات بأن الميزان هو أن كل نسبه يكون موطنها ووعاؤها الأصلى العالَمُ الخارج عن عالم الذهن واللحاظ والتصوّر (حتى إن كان فى عالم النفس، فإن عالم النفس من عوالم الواقع وهو خارج عن عالم التصوّر) أى: تكون النِّسبه قائمه بين شيئين هما واقعان (شيئين فى عالم الواقع) فهى نسبه ناقصه، وفى مقابله كلُّ نسبه موطنها الأصلى عالم اللحاظ (= نسبه بين مفهومين) وعالم الذهن فهى نسبه تامَّه. إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهرانى عفى عنه فالنسبه الخارجيه نسبهٌ ناقصه. مثل ما تدلّ عليه كلمه «فى» من النسبه الظرفيه الَّتى هى نسبهٌ خارجيه (لأنها نسبه واقعيه قائمه بين الظرف والمظروف)، فتأتى إلى الذهن ناقصهً. ومثل النِّسبه الموجوده بين المضاف والمضاف إليه كـ«علمُ زيدٍ» فإنها نسبه خارجيه قائمه بين العلم وزيد.

فهذه النِّسبه عندما يستوردُها الذهنُ من الخارج إلى الذهن تصبح ناقصهً، وقد أقمنا هناك برهاناً علمياً كان له شقوق على سبب تحول هذه النِّسبه فى الذهن إلى نسبه ناقصه.

وأمّا النِّسبه التَّامَّه فهى عباره عن النِّسبه بين مفهومين فى عالم اللحاظ كالنسبه الموجوده فى الجمله التَّامَّه، مثل «زيدٌ عالمٌ» فهذه النِّسبه توجد بينهما فى عالم المفاهيم، وإلا فلا نسبه بين زيد والعالم فى الخارج؛ لأن النِّسبه قوامها بطرفين، ولا يوجد طرفان فى العالم الخارجى ولا توجد اثنينيهٌ بين زيدٍ وعالم، وإنما يوجد بينهما اتحاد فى الوجود الواقعى الخارجى. إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهرانى عفى عنه نعم فى الخارج توجد نسبهٌ بين زيد والعلم، ولا توجد نسبه بين زيد والعالم (علمُ زيدٍ نسبه خارجيه وناقصه، ولكن زيدٌ عالمٌ نسبتها ذهنيه وتامه) وهذه النِّسبه التَّامَّه سميناها بالنسبه التصادقيه، أى: هذان المفهومان متصادقان على شىء واحد.

ص: ۲۰۳

هذا هو الضّابط الكلّی الّذی ذکرناه هناک، ومن الطبیعی أننا عندما نأتی إلى الجمله الغائیه نرى أن هذا الضّابط ینطبق علیها، لأن الجمله الغائیه فیها نسبه ناقصه بین الغایه والمغیّا؛ لأن معنى الغایه هو النهایه، فهناک نسبه بین المغیًا وغایته. أی: نسبه تحکی عن واقع خارجی وواقع النفس الأمری وهو الأمر الّذی نعبر عنه بانتهاء هذا الشّیْء عند انتهاء الغایه.

هذا هو الطریق الأوّل لإثبات أن النِّسبه الغائیه نسبه ناقصه، من خلال علّه نقصان النِّسب وهی عباره عن کونها خارجیه وقد رأینا أن هذه النِّسبه الخارجیه موجوده فی النِّسب الغائیه. فنکتشف من خلال ذلک أنَّها نسبه ناقصه.

وأمّا الطریق الثّانی (= طریق الإنّ): فهو طریق معاکس للطریق الأول، حیث نثبت نقصانَ العلّه من خلال معلول النقصان، ومعلول النقصان عباره عن تلک الآثار والنتائج الّتی تترتب على نقصان النِّسبه، ومن تلک الآثار هو عدم صحَّه السُّکوت علیها، وهذا الأثر نجده موجوداً فی الجمله الغائیه حیث لا یصحّ السُّکوت علیها، فلا یصحّ من المتکلِّم أن یقول: «الصوم إلى اللیل» ویسکت.

فهذا منبِّه فی المقام على کون النِّسبه الغائیه ناقصه.

إذن هذان طریقان لإثبات الصغرى وهی عباره عن أن النِّسبه الغائیه ناقصه.

أما الکبرى (=

کلما کانت النِّسبه ناقصه فلا یجری الإطلاق)

فیمکن إثباتها عن طریقین أیضاً:

طریق اللِّمّ: وذلک من خلال الرجوع إلى السَّبب فی عدم جریان الإطلاق والسبب هو أن النِّسبه إذا کانت ناقصةً فسوف تکون محصِّصه للکلمتین وتُرجِعُهما إلى کلمه واحدهٍ ذاتِ مفهوم واحد، أی: لا یوجد حینئذٍ مفهومان. مثلًا نسبه المضاف والمضاف إلیه (مثل «علمُ زیدٍ») نسبه ناقصه تُرجع هاتین الکلمتین إلى کلمه واحدهٍ ومفهوم واحد. فلا تتضمن النِّسبه الناقصه ربطاً حقیقیاً بین مفهومین قائمین فی الذهن، بخلاف النِّسبه التَّامَّه حیث یوجد فیها ربط حقیقی بین مفهومین قائمین فی الذهن. بینما یشترط فی الإطلاق أن یکون هناک مفهوم قائم حتى یُلحظ ویجری الإطلاق فیه. وهذا ما نفتقده فی النِّسبه الناقصه.

وسيأتى مزيد توضيح لهذا المطلب غداً إن شاء الله تعالى.

مفهوم الغايه/المفاهيم/دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الغايه/المفاهيم/دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

كـان الكلام فى مفهوم الغـايه وقلنـا إن الغـايه لا مفهوم لهـا حتى إذا كانت غايةً للحكم نفسه (فى القسم الثالث والرابع)، خلافاً للمحقق النـائينى ره وخلافاً للسـيد الأسـتاذ الخوئى ره حيث قالا: إن الغايه إن كانت غايةً للحكم نفسِه فيثبت لها المفهوم؛ وذلك لأن الضابط فى المفهوم أمران:

أن تكون الغايه علّه منحصره. أن يكون الحكم المغيَّا بالغايه عباره عن مطلق الحكم وسنخه ونوعه.

وقد تقدّم أن الشرط الأوّل متوفر دون الشَّرْط الثَّانى، حيث لا يمكن إثبات أن المغيَّا طبيعى الحكم؛ لأن إثبات ذلك متوقف على إجراء الإطلاق وهو بـدوره متوقف على أن يكون الحكم مرتبطاً بالغايه بنسـبةٍ تامَّه (لا بنسـبه ناقصه)، والحال أن الحكمَ المرتبطَ بالغايه مرتبطٌ بها بنسبه ناقصهٍ، وكلما كانت النِّسبه ناقصةً لا يجرى الإطلاق.

ثم أردفنا الحديثَ بمطلبين يمثِّلان الصـغرى والكبرى لاسـتدلالنا، وكانت الصـغرى عباره عن نقصان النِّسـبه، وقد أثبتناها بدليلين لِمّيٍّ وإِنِّيٍّ. ريثمـا كانت الكبرى عباره عن عـدم جريان الإطلاق فى كل مورد كانت النِّسبه فيه ناقصةً، وهـذا ما يمكن إثباته عن طريقين نقدمهما إليك كالتالى:

الطريق الأوّل (= طريق اللِّمِّ): هو أن السَّبب فى عـدم جريـان الإطلاق فى النِّسـبه النـاقصه عـدمُ وجود مفهومين قـائمين فى ذهن المتكلِّم حتى يجرى الإطلاق فى أحـدهما بالقياس إلى الآخر. أى: الرجوع إلى سـبب عدم جريان الإطلاق، والسـبب (كما أكدنا عليه مراراً وتَكراراً) هو أن النِّسـبه الناقصه تُدمـج الكلمتينِ فى كلمةٍ واحـده، وتجعل المفهومينِ مفهوماً واحـداً، وهـذا (أى: عدم وجود ربـط حقيقى بين مفهومين قـائمين فى الـذهن) مـا يمنعنا عن إجراء الإطلاق؛ إذ الإطلاق عباره عن أن المتكلِّم لاحظ هـذا المفهوم القائم فى ذهنه بما هو هو، من دون لحاظ شىء زائد عليه.

فيجب أن يكون هناك مفهومان فى ذهن المتكلِّم يلاحظهما المتكلِّم بما هما مفهومان ثم ينتقل إلى أحـد المفهومين ليُجرى فيه الإطلاق ويقول: إن المتكلِّم لاحظ هذا المفهومَ بما هو هو. وذلك مثل: «الربا حرام» أو «البيع حلال» أو «البيع نافذ وصحيح»، فإن الإطلاق إنّما يجرى فى «الربا» ليُشمل كلَّ مصاديق الربا؛ وذلك باعتبار وجود مفهومين قائمين فى ذهن صاحب هذا الكلام، فبما أنَّه لاحـظ مفهومَ الربـا ولم يـأت بقيـدٍ (أى: لم يقل «الربا الفلانى») فالأصل فيه هو أنَّه لاحظ هـذا المفهوم بما هو هو، ومن دون مؤونه زائده.

ولكن الأمر هـذا غير متوفرٍ فى النِّسب الناقصه؛ لأنَّه لا يوجـد هناك مفهومان فى ذهن المتكلِّم ولا يوجـد ربط حقيقى ذهنى بين مفهومين، فلاـ يـأتى الإطلاق فى المقام كما لا يأتى التقييـد أيضاً؛ إذ الإطلاق والتقييـد كليهما من شؤون النِّسـبه التَّامَّه الَّتى تـدلّ عليهـا الجمـلُ التَّامَّه، وأمّـا النِّسب الناقصه الَّتى تـدلّ عليها الجمل الناقصه فلا معنى للإطلاق والتقييـد فيها؛ إعـداد وتقرير: الشـيخ محسن الطهرانى عفى عنه لأـنه يوجـد فى مواردهـا مفهومان قائمان فى ذهن المتكلِّم، بل القائم فى ذهنه هو مفهوم واحـد يفهمه من «غلامُ زيـدٍ» أو «عِلمُ علِيٍّ»؛ لأـن النِّسب الناقصه تحصـص المفهوم فى مفهوم واحـد وتكون النتيجه عباره عن حصّهٍ من هـذا المفهوم. فلا يوجد لدينا نسبه تامَّه يصحّ السُّكوت عليه حتى نقول إن مقصود المتكلِّم هو الإطلاق أو هو التقييد.

الطريق الثَّانى (= طريق الإِـنِّ): ويتم هـذا الطريق من خلال الرجوع إلى النتائـج والآثار الَّتى تترتب على عـدم جريان الإطلاق فيما موارد النِّسب النـاقصه، فـإن عـدمُ ثبوت المفهوم أثر من تلك الآثار، فإن من آثار عـدم جريان الإطلاق فيما نحن فيه (من النِّسـبه الغائيه) عدمُ ثبوت المفهوم لهذه النِّسبه، بخلاف ما إذا كانت النِّسبه تامَّه، حيث يثبت المفهوم لجواز جريان الإطلاق.

ص: ۲۰۶

والشاهد على ذلک إحساسُنا الوجدانی والعرفی الواضحُ بالفارق بین قولنا: «وجوب الصوم مُغَیّاً باللیل» وبین قولنا «وجوبُ الصوم المغیَّا باللیلِ مجعولٌ»؛ فإن من الممکن إجراء الإطلاق فی الوجوب فی الجمله الأولی؛ لأن مفهوم الوجوب أصبح طرفاً لمفهوم آخرَ وهو مفهوم المغیَّا (فهی جمله تامَّه متکوّنه من مبتدأ وخبر). فإن المتکلم قد لاحظ مفهوم الوجوب، إلا أننا شککنا فی أن لاحظه کان مقیداً بقید أم لا؟ فنجری الإطلاق ونقول: إن الأصل فی المتکلِّم هو أنَّه «إن أراد شیئاً یقوله وما لم یقله لم یرده»، وحیث أنه لم یقل: «الوجوبُ الخاصُّ والحکمُ الفلانی مُغَیّاً»، فمقتضی کلامه أنَّ مطلقَ وجوب الصوم مُغَیّاً بالغایه. فإذا جاء اللیل وتحققت الغایه ینتفی مطلق وجوب الصوم.

ونظیره ما کنا نقوله فی القضیه الشَّرْطِیَّه (= إن جاء زید فأکرمه) بأن وجوب إکرام زید موقوف على مجیئه، فیجری الإطلاق فی وجوب إکرام زید، أی: مطلقُ وجوب إکرام زید وطبیعیُّه متوقف على مجیئه.

هنا أیضاً لو قال القائل: «وجوب الصوم مُغَیّاً باللیل» فیجری الإطلاق. أما إن قال «وجوب الصوم المغیَّا باللیل مجعولٌ وثابت من قِبَلِ الشارع» فهنا لا یمکن إجراء الإطلاق فی الوجوب؛ لأن الوجوبَ هذا قد ارتبط بالغایه من خلال نسبه ناقصه (فإن الوجوب أضیف إلى الصوم ووُصِف الوجوب بالمغیا. إعداد وتقریر: الشیخ محسن الطهرانی عفی عنه فمن خلال نسبه الصفه والموصوف الناقصه - وجوب الصوم المغیَّا باللیل -) وهی الحِصَّهُ المغیَّاهُ بالوجوب، فیدل الکلام على أن هذه الحصه مجعوله فی الشّریعه، فإذا جاء اللیل تنفی هذه الحِصَّه المجعوله الخاصّه. أمّا مطلق وجوب الصوم فلا ینتفی بحلول اللیل ولا یکون الکلام دالاً على أن کل وجوب صومٍ مُغَیّاً باللیل. ومن هنا فلا یدلّ على المفهوم (= لا یدلّ على انتفاء سنخ الوجوب عند تحقّق الغایه).

ص: ۲۰۷

فالصحيح لا ـ مفهوم للغايه فى كل الأقسام الأربعه الَّتى ذكرناها (بما فيها القسمين الثالث والرابع حيث كانت الغايه فيها غايةً للحكم) سواء بالمعنى الاسمى (= القسم الثالث) أو بالمعنى الحرفى (= القسم الرابع).

بقى فى المقام أمران نستعرضهما فيما يلى:

الأمر الأوّل: وهو أن قاعده احترازيه القيود (الَّتى هى قاعده عرفيه عقلائيه قائمه على أساس أصاله التطابق بين عالمى الإثبات والثُّبوت) تقول بأن ما قاله المتكلِّم قد أراده، والغايه قيد ذكره المتكلم إثباتاً فلا بد أن يكون مراده ثبوتاً، ومعنى هذا أن يكون القيد المذكور فى هذا الخطاب مقيَّد بهذه الغايه. فانتفاء شخص الحكم المذكور فى الخطاب عند حصول الغايه مسلم وثابت ولا كلام لنا فيه؛ لأنه ثابت على أساس قاعده احترازيه القيود، حيث كنا نقول فيها بانتفاء شخص الوجوب عند انتفاء الوصف.

الأمر الثَّانى: وهو أن للجمله الغائيه مفهوم بمقدار السالبه الجزئيه (أى: نفى الموجبه الكلّيه)، كالجمله الوصفيه واللقبيه والعدديه الَّتى تقدّم الحديث عنها سابقاً. فعندما نقول: «صم حتى تصبح شيخاً» يدلّ الكلام على أن وجوبَ الصوم ليس ثابتاً على كل إنسان بنحو الموجبه الكلّيه بحيث يجب الصوم على كل إنسان سواء كان شيخاً أو غير شيخ، بل يدلّ على أن بعض الشيوخ لا يجب عليهم الصوم.

والنكته فى دلاله الكلام على المفهوم بنحو السالبه الجزئيه هى النُّكته نفسها الَّتى ذكرناها فى باب الوصف واللقب وغيرهما، بأَنَّهُ المفهوم لو كان ثابتاً بنحو السالبه الكلّيه فإما أن يُفرض أن هذا الوجوب المجعول بنحو الموجبه الكلّيه قد جُعل من خلال جعلين، أو جُعل من خلال جعل واحد.

أما فرض الجعلين (الجعل الأوّل: جعلٌ لوجوب الصوم لغير الشيخ فى «حتى تصبح شيخا». الجعل الثَّانى: جعلٌ لوجوب الصوم للشيخ) فيلزم منه محذورُ اللغويه؛ فإن من اللغو أن يجعل المولى جعلين فيما إذا يريد جعلَ الصوم لكل إنسان؛ إذ بإمكانه أن يقول للإنسان رأساً: «صم» ليصل بذلك (بالجعل الواحد) إلى الموجبه الكلّيه الَّتى يريدها. واللغو مستحيل على المولى الحكيم.

ص: ۲۰۸

أما فرض جعل واحد (وهو هذا الجعل والخطاب: «صم حتى تصبح شيخاً»، فإنه يريد إثبات الصوم لكل إنسان شيخاً أو غير شيخ) فيلزم منه محذورٌ مخالفه ظاهر الخطاب؛ لأن الخطاب ظاهر (على أساس أصاله التطابق بين عالم الإثبات والثُّبوت) فى أن هذه الغايهَ (=الشيخوخهَ) الَّتى ذُكرت فى الكلامِ مرادٌ جدىٌّ للمتكلِّم. أى: عدم الشيخوخه دخيله فى هذا الجعل، لأنه قال: «حتى تصبح شيخاً».

فيلزم من كل من الفرضين محذور، وبالتالى نجزم بأَنَّهُ لا توجد موجبهٌ كليه فى المقام مفادها وجوب الصوم على كل إنسان، وهذا معناه أن «صم حتى تصبح شيخاً» يدلّ على أن بعض الشيوخ لا يجب عليهم الصوم قطعاً، وهذا معناه ثبوت المفهوم بنحو الموجبه الجزئيه.

هذا تمام الكلام فى البحث الأوّل وهو البحث عن مفهوم الجمله الغائيه، بأنها هل تدلّ على انتفاء سنخ الحكم عندما تتحقّق الغايه أم لا.

أما البحث الثَّانى: وهو البحث عن منطوق هذه الجمله، وأَنَّ هذا المنطوق هل هو واسع أم ضيّق؟ وهذا البحث مختص بما إذا كانت الغايه غايهً لمتعلق الحكم (أى: القسم الثَّانى) أو إذا كانت الغايه غايه لموضوع الحكم (أى: القسم الأوّل).

مثلاًـ فى قوله «صم إلى الليل» فإن الليل الَّذى جُعل غايه للمتعلق (للصوم) – وليس غايه لوجوب الصوم – نبحث عن أنَّ الليل (وهو الغايه) هل هو داخل فى المغيَّا من حيث الحكم (أى: هل يجب صوم الليل أيضاً كما يجب صوم النهار؟ هل حكم الليل هو حُكم ما قبل النهار؟ وهذا معناه أن الغايه داخله فى المغيَّا، أو أنَّه خارجه عنه حكماً كما أنَّها خارجه عنه حقيقه) أم لا. طبعاً بعد وضوح أنَّه ليس داخلاً فى المغيَّا حقيقه؛ فإن حقيقهَ الصوم غيرُ حقيقه الليل.

وكذلك بالنسبه إلى غايه الموضوع (أى: متعلق المتعلّق، وهو القسم الأول) كما فى قوله تعالى: «فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين» حيث قلنا إن «إلى الكعبين» غايه للأرجل، والأرجل موضوع (متعلق المتعلّق)، فإن الأرجل متعلقُ الغَسل، والغسلُ متعلق الوجوب. فيأتى النزاع هنا أيضاً بأن الغايه (الكعب مثلاً) هل هى داخله فى المغيَّا (=الأرجل) فيجب مسح الكعبين أيضاً أو خارجه. وهذا ما نبحثه إن شاء الله يوم السبت.

مفهوم الاستثناء/المفاهيم/دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الاستثناء/المفاهيم/دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

البحث الثَّانى: وهو البحث الدائر حول سعه وضيق منطوق هذه الجمله. فهل تدلّ الجمله الغائيه على أن الحكم المذكور فيها يشمل الغايه أيضاً بحيث أن الغايه تكون داخله فى المغيَّا بحسب الحكم أم لا يشمل ولا تكون الغايه داخله فى المغيَّا بحسب الحكم.

وقد قلنا: إن هذا البحث مختص بما إذا كانت الغايه غايةً لموضوع الحكم (أى: القسم الأوّل) أو إذا كانت الغايه غايةً لمتعلق الحكم (أى: القسم الثَّانى).

ومثال القسم الأوّل (= غايه الموضوع) الآيه الشريفه: «فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق»(١) ، فإن « إلى المرافق» غايه للأيدى، والأيدى موضوع لوجوب الغسل. وكذلك فى الجمله الأخرى فى الآيه «وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين» فإن «إلى الكعبين» غايه للأرجل الَّتى هى موضوع الحكم.

ومثال القسم الثَّانى (= غايه للمتعلق) الآيه الشريفه: «أتموا الصيام إلى الليل»(٢) فقد جُعل الليلُ غايةً للصيام الَّذى هو متعلق الحكم والوجوب.

فيُعقل البحث فى هذين القسمين عن دخول الغايه فى المغيَّا أو لا ـ فإن فى القسم الأوّل يعقل أن نتحدث حول أن المرافق (= الغايه) هل هى داخله فى الأيدى من حيث الحكم، ليكون غَسله واجباً كوجوب غسل الأيدى أو لا. أو الكعبين الَّذى هو غايه للأرجل فهل هى داخله فى الأرجل حكماً (طبعاً الكعبان داخلان فى الأرجل حقيقيةً وإنَّما الكلام فى دخولهما حكماً).

ص: ٢١٠

١- (١) - سوره المائده (٥): الآيه ۶.

٢- (٢) - سوره البقره (٢):الآيه ١٨٧.

وكذلك بالنسبه إلى القسم الثَّانى فإن فى «أتموا الصيام إلى الليل» يُعقل الكلام عن أن الليل هل هو داخل فى الصوم حكماً

وليس حقيقةً؛ فإن من البديهى عدم دخول الليل (الَّذى هو أمر تكوينى) فى الصوم (الَّذى هو فِعْل المكلَّف) حقيقةً. لكن السؤال هو: هل أن حكمَ الليلِ حكمُ الصيام، وأن وجوب الصيام هل هو ثابت فى الليل أيضاً أم لا؟

أمّا فى القسمين الأخيرين، أى: فيما إذا كانت الغايه غايةً لنفس الحكم (لا لموضوعه ولا لمتعلقه)، سواء بُيّن الحكم بنحو المعنى الاسمى (وهو القسم الثالث) كما إذا قال: «الصيام واجب إلى الليل» أو بُيّن الحكم بنحو المعنى الحرفى (وهو القسم الرابع) كما إذا قال: «صم حتى تصبح شيخاً»، حيث أن الغايه هنا غايه للحكم نفسه؛ فلا معنى للبحث عن أنَّ الغايه داخله فى المغيَّا أو لا؛ فإن المغيَّا هو الوجوب والحكم والغايه هو الليل أو الشيخوخه، فلا معنى للبحث عن دخول (لا حكماً ولا حقيقةً) هكذا غايه فى المغيَّا وعدم دخولها فيه.

بل قد يستحيل دخول الغايه فى المغيَّا إذا كانت الغايه غايةً لنفس الحكم؛ لأنه قد يلزم منه اجتماع الضدين. مثلاً فى قوله عليه الصَّلاه والسلام: «كل شىء لك طاهر حتى تعلم أنَّه قذر»، فإن الغايه فى الحديث هو «حتى تعلم أنَّه قذر» وحاله العلم بالنجاسه، والمغيَّا هو «كل شىء لك طاهر» والحكم بالطهاره. فالحكم بالطهاره فى هذا الحديث مُغَيّاً بالعلم بالنجاسه. فلا يُعقل هنا دخول الغايه فى المغيَّا، لأنه مستحيل (أى: حاله العلم بالنجاسه داخله فى المغيَّا الَّذى هو الطهاره)؛ إذ سيكون معناه «حتى مع العلم بالنجاسه سيكون هذا الشَّىْء محكوماً بالطهاره. فلا يعقل جريان النزاع فيما إذا كانت الغايه غايه للحكم، وعلى كل حال فإن هذا البحث يختصّ بالقسمين الأولين.

ص: ٢١١

وحینئذٍ نأتی إلی محلّ البحث، هناک من یقول بدخول الغایه فی المغیّا مطلقاً وهناک من یقول بعدم دخول الغایه فی المغیّا مطلقاً (کما یظهر من صاحب الکفایه ره تبعاً للنحوی المعروف نجم الأئمه).

وهناک قول ثالث یُفَصِّل بینما إذا کانت أداه الغایه من قبیل کلمه «إلی» وبین ما إذا کانت أداه الغایه من قبیل کلمه «حتی» (کما اختاره الزمخشری علی ما نُسب إلیه وبعض النحاه ادعی الإجماع علی أنَّه إذا کانت أداه الغایه من قبیل «حتی» فالغایه داخله فی المغیّا إجماعاً)؛ لأن «حتی» تُستعمل لبیان أخفی أفراد المغیّا من حیث الحکم المذکور فی المغیّا، کقولنا: «مات النَّاس حتی الأنبیاء»، فإن الأنبیاء أخفی أفراد البشر من حیث شمول الحکم له، فقد یتصوّر شخص بأن هذا نبی وهو أقوی النَّاس مقاومه أمام الموت فلا یجب أن یموت، ولذلک یقول القرآن الکریم: «إنک مَیِّت»(۱) ، فقطعاً ما بعد «حتی» داخل فی المغیّا.

أما إذا کانت أداه الغایه من قبیل «إلی» فیقول صاحب هذا القول بعدم دخول الغایه فی المغیّا.

أقول: أما أصل التفصیل ففیه ما لا یخفی؛ لأن کلمه «حتی» الَّتی استعملت لبیان الفرد الخفی خرجت عن کونها أداه الغایه وجارهٍ وخافضه، بل أصبحت حرف عطف، ولذلک نقول: «مات النَّاس حتی الأنبیاءُ» بالرفع عطفاً علی «النَّاس» ولذلک لم تَجُرّ «حتی» مدخولها. فالواقع أن هذا التفصیل خلطٌ بین «حتی» الجاره والخافضه وبین «حتی» العاطفه. هذا إن کان کلامنا عن «حتی» الغائیه، وإلا فهی خارجه عن البحث. هذا بالنسبه إلی القول الثالث فلا وجه له أصلاً.

أما القولین الأولین: فالصحیح أنَّه لا یوجد ضابطٌ کلی لدخول الغایه فی المغیّا ولا قاعده لخروجها منه، وإنَّما الأمر یختلف باختلاف الموارد والقرائن الخاصّه، فإن وجدت قرینه فی مورد علی أن الغایه داخله فی المغیّا فیؤخذ بها، وإن لم توجد قرینه (لا علی دخول الغایه فی المغیّا ولا علی عدم دخولها) أصبح الکلام مجملاً من هذه الناحیه، فلا یدلّ الکلام علی أن الغایه محکومه بحکم المغیّا أم لیست محکومه بحکم المغیّا. وبهذا السَّبب نفسه لا یُدری حینئذٍ أن للغایه مفهوم أم لیس لها مفهوم؛ لأن المنطوق إن کان مجملاً (فهل هو موسع یشمل الغایه أو هو ضیق فلا یشمل الغایه، وعلیه) فسوف یصبح المفهوم مجملاً أیضاً، فإن المنطوق إذا کان مجملاً من حیث السّعه والضیق فیکون مفهوم الجمله أیضاً مجملاً؛ لأنه علی تقدیر دخول الغایه فی المغیّا یکون للغایه حکم المنطوق فلیس لها حکم المفهوم، وعلی تقدیر عدم دخول الغایه فی المغیّا لا یکون للغایه حکم المنطوق فلها حکم المفهوم.

۱- (۳) - سوره الزمر (۳۹):الآیه ۳۰.

وحيث أننا لا ندرى بأن الغايه داخله فى المغيّا أو غير داخله فيها (حسب الفرض)، وبالتالى فلا علم لنا بأن الغايه محكومه بحكم المنطوق ولا علم لنا بأنها محكومه بحكم المفهوم. فالكلام مجمل من حيث الغايه مفهوماً ومنطوقاً. وحينئذٍ يجب الرجوع إلى أدله أخرى لمعرفه حكم الغايه، إن كانت توجد هناك أدلّه، وإلا فالمرجع حينئذٍ هو الأصول العمليه.

فإن لم تقم قرينه فى مثل قوله تعالى: «وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين» على أن الكعبين (قُبّه القدم) داخلان فى الأرجل (=دخول الغايه فى المغيّا) ولم تقم قرينه على أن الكعبين خارجان عن الأرجل (=عدم دخول الغايه فى المغيّا)، فحينئذٍ تصبح الآيه مجملاً من حيث حكم الكعبين بأَنَّهُ هل يجب مسحهما أو لا، فنرجع إلى الأصول العمليه، فنجرى أصاله البراءه عن الوجوب.

وأمّا صاحب الكفايه ره فقد استدل على قوله بأن الغايه حدُّ الشَّيْء والحدُّ خارج عن المحدود، فالغايه خارجه عن المغيّا.

وجواب هذا الاستدلال واضح؛ لأنه:

أوَّلًا: أن تفسير الغايه بالحد تفسيرٌ للمجمل بالمجمل، فما مقصودكم من قولكم «الغايه حدّ الشَّيْء»؟ فهل المقصود من الحد هو أوَّلُ جزء من أجزاء ما يجاور الشَّيْء ويلاصقه، أو آخر جزء من أجزاء الشَّيْء نفسه؟! مثل حدّ بيتكم عباره عن أوَّل جزء من أجزاء بيت جاركم، أو آخر جزء من أجزاء بيتكم هو حدّ بيتكم.

فإن كان الحد عباره عن الأوّل (أوَّل جزء من أجزاء ما يجاور الشَّيْء) فسوف يكون حدّ الشيء خارجاً عن الشَّيْء، ولكن إن كان الحدّ بالمعنى الثَّانى (آخر جزء من أجزاء الشَّيْء نفسه)، فحينئذٍ ليس هذا خارجاً عن المغيّا. ومن قال أن معنى الحدّ هو المعنى الأوّل؟

ص: ٢١٣

وثانياً: أساساً ليس كلامنا هنا فى الخروج والدخول الحقيقيين، حتى يأتى صاحب الكفايه ويقول إن حدّ الشَّىْء خارج عن الشَّىْء حقيقه وليس داخلاًـ فيه، فإنه ليس كلامنا عن خروج الغايه عن المغيَّا حقيقهً، بل عن خروج الغايه عن المغيَّا حكماً، وإن كانت خارجه عن المغيَّا حقيقه. مثل مثال «الليل والصوم» المتقدم، حيث قلنا إن الليل خارج عن الصوم حقيقهً، لكن يعقل النزاع فى الدخول والخروج الحكميين بأن الليل هل هو داخل فى حكم الصوم أو لا. إذن فهذا الاستدلال غير تام. والنتيجه أنَّ فى بحث دخول الغايه فى المغيَّا وعدم دخولها يكون الأمر كما قلناه من اتباع القرائن إذا وجدت وإلا فنرجع إلى الأصول العمليه.

هذا تمام الكلام فى هذا البحث الحادى والعشرين من بحوث دلالات الدليل الشرعى اللفظى وهو بحث مفهوم الغايه، وبعد ذلك ندخل فى البحث الثَّانى والعشرين وهو بحث دلاله الاستثناء على المفهوم ونأمل أن نكملهما خلال هذا الأسبوع، حتى ندخل فى العامّ بعد العطله.

البحث الثَّانى والعشرون

مفهوم الاستثناء

طبعاً لا يخفى أن المقصود من الاستثناء واضح، وهو إخراج واقتطاع شىء من شىء. فهل لهذا مفهوم أو لا؟

تاره يكون الاستثناء استثناءً من السلب والنفى كما إذا قال: «لا يجب تصديقُ المخبِر إلا الثقه»، وأخرى يكون الاستثناء من الإثبات والإيجاب، كما إذا قال: «أكرم العلماءَ إلا فسّاقَهم» فإنه استثناء من الإيجاب. فهذان نحوان من الاستثناء ينبغى البحث عنهما.

أما النحو الأوّل فلا إشكال فى ثبوت المفهوم للاستثناء من السلب، أى: يدلّ على انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى. فمثلاً فى مثال «لا يجب تصديقُ المخبِر إلا الثقه» يكون الحكم المذكور للمستثنى منه هو عدم الوجوب (= لا يجب تصديق المخبر)، وبعد ذلك استثنى الثقه من عدم الوجوب، فلا شك فى أن هذا الاستثناء له مفهوم. أى: يدلّ على انتفاء ذاك الحكم وهو عدم وجوب التَّصديق إلا الثقه، ومن المعلوم أن نفى (= المفهوم) النفى إثبات، فثبت المفهوم.

وهـذا واضـح، بل نرى أنَّه أوضـح من أن يُسـتدلّ عليه بدليل ولا يحتاج إلى إقامه دليل على أن هذا النحو من الاسـتثناء له مفهوم وإن كان صاحب الفصول ره حاول أن يستدلّ عليه (على أن الاستثناء من النفى إثبات وهو المفهوم) أيضاً، إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهرانى عفى عنه فقد حاول أن يستدلّ على ذلك بدليل: إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يقبل إسلام من كـان يقول: «لاـ إله إلاـ الله». فإن من يقول «لا إله إلا الله» يكون قد استثنى (إلا الله) من النفى (= لا إله). فلو لا أن الاستثناء من النفى إثبات، إذن من قال «لا إله إلا الله» ليس يثبت وجود الله فلا يكون مسلماً، وهذا يدلّ على أن الاستثناء من النفى إثبات. أى: يثبت وجود الله. ولذا يعبر عن هذه الجمله بكلمه التوحيد.

أقول: لا حاجه إلى الاستدلال وأمثاله وواضح أن الاستثناء من النفى إثبات. فبالنسبه إلى هذا القسم لا أظن وجودَ مشكله.

وإن كان قد خالف (وإن لم يكن من دأبى أن أذكر أمثال هؤلاء الـذين يتميزون باستدلالات سطحيه وقشريه، والذى سُـمّوا – وللأسف – بأئمه الفقه ومنهم) أبو حنيفه حيث قـال: إن الاستثناء من النفى لاـ يفيـد الإثبـات (على ما هو المحكى عنه)، واحتج واستدل على ذلك بقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا صلاه إلا بطهور» فقال: لو كان الاستثناء من النفى يفيد الإثبات فلا صلاه إلا بطهور، حيث نفى صـدقَ الصَّلاه ثم استثنى الطهور، ولو كان الاستثناء دالاًّ على الطهور كان هذا الكلام يدلّ على صدق الصَّلاه بمجرّد الطهور، أى: بمجرّد أن يتوضأ الإنسان تصدق عليه أنَّه صلى وإن كان فاقداً لسائر الأجزاء والشرائط.

ص: ۲۱۵

والعيب والخلل واضح فى هذا الكلام؛ فإن المستثنى منه فى هذا الحديث الشريف وأمثاله الكثيره الوارده على هذا السياق (كـ «لا ـ صلاه إلا ـ بفاتحه الكتاب» و«لا صلاه إلا إلى القبله» و«لا صلاه إلا بالطهور»)، فإن المستثنى منه فى هذه التعابير عباره عن الفعل التام الجامع للشرائط والأجزاء غير هذا المذكور. مثلاً قوله «لا صلاه إلا بطهور» يعنى أن المستثنى منه عباره عن الصَّلاه الواجده لسائر الأجزاء والشرائط. إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهرانى عفى عنه وواضح أن الصَّلاه لا تصدق عليه، لأننا (فى بحث الصحيح والأعمّ) إما من القائلين بأن ألفاظ العبادات موضوعه للصحيح فالصحيح هو الواجب والصلاه الفاقده للطهور ليست صلاةً أساساً، وإما أن نقول أن الألفاظ موضوعه للأعمّ فالصلاه الفاقده للطهور ليست صلاه صحيحه.

إذن المفهوم هو أنَّه الصَّلاه الواجده لجميع الأجزاء والشروط حتى الطهور صلاه وصحيحه كذلك.

فالمنطوق فى هذا الحديث الَّذى ذكره عباره عن نفى الصلاتيه عمَّا هو واجد لجميع ما يُعتبر فى الصَّلاه إلا الطهور. هذا هو المفهوم. والمفهوم عباره عن إثبات الصلاتيه لواجد الأجزاء والشروط حتى الطهور. فالحكم بعدم الصلاتيه هنا مختص بالمستثنى منه، ومنفى عن المستثنى، فدلاله هذا الحديث على ما قلناه من انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى واضحه وظاهره.

بعد ذلك نأتى إلى النحو الثَّانى من الاستثناء وهو الَّذى يقع البحث فيه وهو الاستثناء من الإيجاب، وهذا ما يأتى غدا إن شاء الله.

مفهوم الغايه/المفاهيم/دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الاصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: مفهوم الغايه/المفاهيم/دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

قلنا إن الاستثناء قد يكون استثناء من النفى فهذا يدلّ على المفهوم بلا إشكال، فإن الاستثناء من النفى إثبات. وقد يكون الاستثناء استثناء من الإيجاب، كما إذا قال: «أكرم العلماء إلا فُسَّاقهم»، فهل يكون هذا الاستثناء (الاستثناء من الإثبات) نفياً كى يثبت المفهوم ويدلّ الكلام على عدم وجوب إكرام فساق العلماء، أم لا يدلّ على ذلك ولا يثبت المفهوم.

ص: ۲۱۶

قد يقال: إن المستثنى منه لو كان يدلّ على ثبوت طبيعى وجوب الإكرام للعلماء، لكان الاستثناء من هذا الإثبات دالاًّ على إخراج فساق العلماء عن كونهم موضوعاً لطبيعى وجوب الإكرام. إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهرانى عفى عنه فيثبت المفهوم ويثبت انتفاء طبيعى الوجوب عن فساق العلماء. لكن لا ـ ظهور للمستثنى منه فى ثبوت طبيعى وجوب الإكرام؛ إذ قد يدلّ على ثبوت حصّهٍ من الوجوب، فالاستثناء يدلّ حينئذٍ على إخراج فساق العلماء عن كونهم موضوعاً لتلك الحِصَّه من الوجوب، فلا يثبت المفهوم، إذ لعلّ لفساق العلماء حصّه أخرى من وجوب الإكرام، غير هذا الوجوب، وهذه الحِصَّه.

إلا أن التحقيق هو أن الاستثناء من الإثبات (= النحو الثَّانى من الاستثناء) أيضاً له مفهوم. وبيان ذلك فى ضوء الضوابط والموازين الَّتى ذكرناها سابقاً لإثبات المفهوم هو أن ثبوت المفهوم متوقف على ركنين كما تقدّم مراراً:

الأوّل: إثبات العليّه الانحصاريه.

والثانی: إثبات أن المعلول سنخ الحکم وطبیعیه.

وکلا الرکنین متوفر فی المقام.

أما الأمر الأوّل وهو إثبات العلیّه الانحصاریه، فمتوفر باعتبار أن الاستثناء معناه الاقتطاع والإخراج، أی: «أداه الاستثناء» تخرج المستثنی عن کونه موضوعاً للحکم المذکور للمستثنی منه.

ففی مثالنا «أکرم العلماء إلا فساقهم»، تُخرج أداهُ الاستثناء (وهی «إلا») فساقَ العلماء عن کونهم موضوعاً لوجوب الإکرام، والموضوع هو العلّه، فقد تقدّم أکثر من مرّهً أن العلیّه فی باب الأحکام الشرعیه لا تعنی العلیّه بمعناها الحقیقی الفلسفی العقلی, بل علّه الحکم تعنی موضوع الحکم.

فأداه الاستثناء تدلّ علی أن موضوع الحکم (أو بعباره أخری علّه ومناط وجوب الإکرام) عباره عن العلماء المُقتَطَع عنهم الفساق، والعلماء الخارج عنهم الفساق. أی: تدلّ أداه الاستثناء علی أن العلّه المنحصره (أو قل: الموضوع المنحصر) عباره عن العلماء العدول، فتثبت العلیّه الانحصاریه (طبعاً العلیّه بمعناها المتصور فی باب الأحکام الشرعیه وهو الموضوعیه).

ص: ۲۱۷

وأمّا الركن الثّانى فثابت فى المقام أيضاً؛ وذلک لأن النِّسبه الاستثنائيه الَّتى تدلّ عليها أداةُ الاستثناء فى المقام نسبهٌ تامَّه قائمهٌ بين المستنى منه والمستثنى فى الذهن والتصوّر واللحاظ، لا فى عالم الخارج عن الذهن؛ فإنه لا وجود للاستثناء والاقتطاع وإخراج شىء من شىء فى عالم الخارج، فلا معنى للاستثناء فى العالم الخارجى. فإن الملاحظ خارجاً هو أن هؤلاء العدول يجب إكرامهم وأولئک الفاسقون لا يجب إكرامهم، ولا نلاحظ إخراج شىء من شىء فى عالم الخارج.

فالاستثناء فى الواقع من شؤون النِّسبه التَّامَّه الحقيقيّه القائمه فى الذهن بين مفهوم المستثنى منه ومفهوم المستثنى (بين مفهوم العلماء ومفهوم فساق العلماء). إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهرانى عفى عنه فالموطن الأصلى لهذه هو الذهن. ونحن قلنا مرارا (فى بحث معانى الحروف والهيئات وفى كثير من المناسبات) إنَّه كلما كان الموطن الأصلى للنسبه الذهن فالنسبه نسبه تامَّه، وإذا كان الموطن الأصلى للنسبه خارج الذهن فالنسبه ناقصه كنسبه الظرفيه لأن الموطن الأصلى لهذه النِّسبه خارج عالم الذهن، وهى العلاقه القائمه خارج عالم الذهن بين الظرف والمظروف. بخلاف النِّسبه التَّامَّه فى مثل «زيد قائم»، حيث أن النِّسبه قائمه بين مفهومين (زيد وعالم) متباينين فى عالم الذهن، وهذه النِّسبه عباره عن نسبه التصادق، أى: ما يصدق عليه المفهوم الأوّل يصدق عليه المفهوم الثَّانى وكذلک العكس، وهذه النِّسبه هى الَّتى سميناها بالنسبه التصادقيه.

فإذا كان الميزان كون النِّسبه نسبه تامَّه هو أن يكون الموطن الأصلى للنسبه عالم الذهن، فنقول: إن من الواضح أن موطن النِّسبه الاستثنائيه (= النِّسبه الموجوده بين المستثنى منه والمستثنى) ليس هو الخارج؛ لأن الاستثناء هو الاقتطاع ولا يوجد فى عالم الخارج عن الذهن اقتطاع وإخراج شىء من شىء. إنّما الاقتطاع من شأن المفاهيم الذهنيه. يعنى: مفهوم العلماء المقتطع منهم فساقُهم. فهذه النِّسبه الاقتطاعيه الإخراجيه نسبه تامَّه موجوده فى الذهن بين هذين المفهومين.

ص: ۲۱۸

وإذا كانت النِّسبه تامَّه فيعقل إجراء مقدمات الحكمه فى طرف هذه النِّسبه الاستثنائيه وهو الحكم ووجوب الإكرام. أى: فساق العلماء اقتُطِعوا من العلماء بلحاظ وجوب الإكرام. أى: اقتطاع فساق العلماء من العلماء فى وجوب الإكرام وبلحاظ وجوب الإكرام. فنجرى الإطلاق فى هذا الطرف ونقول: مقتضى الإطلاق هو أن طبيعى هذا الوجوب (وجوب الإكرام) هو طرف لهذه النِّسبه. كما كنا نجرى الإطلاق فى الجمله الشَّرْطِيَّه حيث كنا نقول: إن الجمله الشَّرْطِيَّه تدلّ على أن وجوب إكرام زيد معلّق ومتوقف على مجيئه، فنجرى الإطلاق فى وجوب الإكرام ونقول: إن مقتضى الإطلاق هو أن طبيعى وجوب إكرام زيد متوقف على مجيئه، لا شخص هذا الوجوب.

فكما كنا نجرى الإطلاق هناك لإثبات أن طبيعى الحكم موقوف ومعلق على الشَّرْط، كذلك هنا نجرى الإطلاق فى الحكم ونثبت أن طبيعى وجوب الإكرام اقتُطِع الفساق من العلماء بلحاظ طبيعى وجوب الإكرام، لا بلحاظ شخص هذا الوجوب. وهذا معناه أن فساق العلماء ليس لهم أيه حصّه من وجوب الإكرام؛ لأن كل حصص وجوب الإكرام فيه اقتطاع فساق العلماء من العلماء. فلا توجد حصّه من إكرام العلماء لم يقتطع منها الفساق بلحاظ تلك الحِصَّه، وهذا هو المفهوم.

فإن قلت: كيف تقولون إن النِّسبه الاستثنائيه نسبه تامَّه والحال أننا نرى أن الجمله المشتمله على المستثنى منه والمستثنى جمله ناقصه. مثل: «العلماء إلا الفساق»، فإن هذه الجمله ناقصه لا يصحّ السُّكوت عليها بشهاده الوجدان. فإذا كان ميزانكم المتقدم عباره عن كلما كانت النِّسبه ناقصه فهى تُوَحِّدُ الكلمهَ وتدمج إحداهما فى الأخرى وتصيرهما مفهوماً واحداً، فقولنا «أكرم العلماء إلا فساقهم» يدلّ على حصّه من العلماء، وحينئذٍ لا معنى لإجراء الإطلاق فى هذه الحِصَّه. فالركن الثَّانى للمفهوم غير تام.

ص: ٢١٩

قلنا: إننا ما زلنا نقول إن النِّسبةَ الاستثنائيه تامَّه، إلا أنكم أخطأتم فی تصورکم أن هذه النِّسبه الاستثنائيه لها طرفين، بل هی قائمه بثلاثه أطراف هی:

الطرف الأوّل: هو المستثنى منه، أی: العلماء.

الطرف الثَّانی: المستثنى، أی:فساق العلماء.

الطرف الثالث: المستثنى بلحاظه، فإن فساق العلماء اُقتُطِعوا من العلماء بلحاظ وجوب الإکرام. ولا بُدّ من طرف ثالث للاستثناء، ولا بُدّ من وجود قضيه (وهو الحکم) حتى يخرج العلماء منهم بلحاظه.

متى ما کان هذا الطرف الثالث موجوداً کانت الجمله تامَّه، لان النِّسبه الاستثنائيه استکملت الکلام، ومتى ما لم يکن هذا الطرف الثالث موجوداً کان الکلام ناقصاً؛ لأن النِّسبه الاستثنائيه لم تستکمل أطرافها.

إذن، فقوله «العلماء إلا الفساق» کلام ناقص، ولکن ليس لأن النِّسبه الاستثنائيه ناقصهٌ، بل لعدم اکتمال الأطراف الثلاثه للنِّسبه الاستثنائيه. فلم يُذکر فی الکلام من أی شیء خُرِج واقتطع فساق العلماء.

والخلاصه أن قوام النِّسبه الاستثنائيه وتقرّرها الماهوی بهذه الأطراف الثلاثه ولا تتعقل من دون هذه الأطراف الثلاثه، بخلاف النِّسبه الظرفيه الَّتی قوامها بطرفين هما الظرف والمظروف؛ لأن الاستثناء معناه الاقتطاع واقتطاع شیءٍ من شیءٍ فرعُ وجودِ حکمٍ فی ذاک الحکمِ يُقتطع هذا من ذاک، وإلا فلا يکون للاقتطاع معنى من الأساس، فيدل هذا الکلام على المفهوم.

مفهوم الغايه/المفاهيم/دلاله الدليل/الدليل الشرعی اللفظی/الدليل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الاصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: مفهوم الغايه/المفاهيم/دلاله الدليل/الدليل الشرعی اللفظی/الدليل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول

قلنا إن الاستثناء من الإثبات يدلّ على المفهوم أيضاً؛ وذلک لتوفره شرطی المفهوم ورکنيه:

أمّا الشَّرْط الأوّل (العليّه الانحصاريه) فهو متوفر فی المقام کما شرحنا بالأمس.

ص: ۲۲۰

وأمّا الشَّرْط الثَّانی (= أن يکون المعلول طبيعی الحکم) فمتوفر فی المقام أيضاً؛ وذلک من خلال الإطلاق الدَّالّ على أن مطلق الحکم وطبيعه هو المعلول لهذه العلّه؛ لأن الحکم قد وقع طرفاً من أطراف هذه النِّسبه الاستثنائيه؛ فإنها ليست ثنائی الطرف کما تُوهِّم وذکرنا بالأمس هذا التوهّم من خلال الإشکال الَّذی کان يقول إن الجمله المشتمله على المستثنى والمستثنى منه ناقصه لا يصحّ السُّکوت عليها، فهذا التوهّم غير صحيح؛ إذ لا تکتمل النِّسبه الاستثنائيه إلا بأطراف ثلاثه، والطرف الثالث هو الحکم (أی: المستثنى بلحاظه). فقد اُقتُطِع فساق العلماء من العلماء بلحاظ بما أن هؤلاء وقعوا موضوعاً لحکم؛ إعداد وتقرير: الشيخ محسن

الطهرانى عفى عنه إذ لا يريد القائل أن يقول: إن فساق العلماء ليسوا من العلماء، وإلا لكان معنى ذلك أنَّه استعمل كلمه العلماء فى المقام مجازاً، فإن العلماء فى اللغه لم تُوضَع لخصوص العدول، والحال أن التَّجوُّز خلاف الأصل والظاهر (= اقتطاع فساق العلماء من العلماء كان اقتطاعاً من العلماء بما أنهم وقعوا موضوعاً لحكم معين وهو وجوب الإكرام)، ولا يحس أى عربى هنا بالتجوز أيضاً. فما لم يذكر الحكم فى المقام لا ـ تكون النِّسبه الاستثنائيه مستوفيهً لأطرافها بل تكون حينئذٍ ناقصه. فالجمله المشتمله على المستثنى والمستثنى منه يجب أن تحتوى على ثلاثه أطراف.

والحاصل: أن النِّسبه الاستثنائيه إذا كانت ذاتَ أطراف ثلاثه أحدها الحكمُ فيمكن إجراء الإطلاق فى الحكم، لأنه طرف فى النِّسبه التَّامَّه، كما كنا نجرى الإطلاق فى الحكم فى القضيه الشَّرْطِيَّه، حيث كانت تدلّ على نسبه تامَّه وهى نسبه التوقف بين الجزاء والشرط. الجزاء هو الحكم والشرط هو موضوعه. فباعتبار أن الجزاء الَّذى هو الحكم كان طرفاً لتلك النِّسبه التَّامَّه كان يمكن إجراء الإطلاق فى ذاك الطرف، ونقول: إن مطلق الحكم متوقف على الشَّرْط وإذا انتفى الشَّرْط ينتفى مطلق الحكم، وهذا هو المفهوم.

ص: ۲۲۱

هنا أيضاً الحكم طرف للنسبه الاستثنائيه التَّامَّه، فنقول: قد اُقْتُطِع فساق العلماء من العلماء بلحاظ مطلق وجوب الإكرام، لا بلحاظ شخص هذا الوجوب الخاص المذكور فى هذا الخطاب، ومعنى ذلك انتفاءُ مطلق وجوب الإكرام بالنسبه إلى فساق العلماء، وهو المفهوم.

وإن شئت قلت: إن مجرّد تماميه النِّسبه لا يكفى لإجراء الإطلاق ومقدمات الحكمه وإثبات هذا الركن الثَّانى للمفهوم، بل لابد من إثبات أن هذه النِّسبه التَّامَّه ذاتُ مدلولٍ تصديقى؛ لأن الإطلاق الَّذى تنتجه مقدمات الحكمه مرجعُه إلى أصاله التطابق بين المدلول التَّصوُّرىّ والمدلول التَّصديقىّ.

فمعنى قولنا: الأصل أن يكون البيع فى «أحل الله البيع»(١) مطلقاً، هو أنَّه بما أن لكلام المتكلِّم مدلول تصورى (وهو أن طبيعى البيع حلال)، يبقى سؤال: هل هذا هو مراده الجدى؟ أم أن مراده بيع خاصّ كبيع البالغ مثلاً؟ فنقول: بما أن المدلول التَّصوُّرىّ لكلامه كان عباره عن الحِلِّيَّهِ لطبيعى البيع، فمراده الجدى حِلِّيَّهُ طبيعى البيع أيضاً؛ إذ ما لم يذكره لم يرده. فأصاله التطابق بين ما ذكره وبين مراده (أى: بين المدلول التَّصوُّرىّ والمدلول التَّصديقىّ) هو مرجع الإطلاق.

إذن، لابد حينما نريد إجراء الإطلاق فى مورد لابد أن نثبت أن هنا مدلولاً تصديقيّاً ومراداً جدياً للمتكلم، ولا يكفى مجرّد أن تكون هذه النِّسبه تامَّه، وإنَّما لابد أن تكون هذه النِّسبه تامَّه أوَّلاً وثانياً أن تكون هذه النِّسبه ذات مدلول تصديقى.

وحينئذٍ ننتقل إلى الجمله الاستثنائيه الَّتى نحن بصددها الآن، لنرى هل أن فيها مدلول تصديقى لهذه النِّسبه التَّامَّه الاستثنائيه الَّتى تحدثنا عنها؟ نحن نريد أن نقول نعم، يوجد بإزاء هذه النِّسبه التَّامَّه الاستثنائيه مدلول تصديقى ويوجد مدلول تصديقى أيضاً بإزاء النِّسبه التَّامَّه الَّتى تدلّ عليها هيئهُ جمله المستثنى منه. أى: هناك مدلولان تصديقيان فى الجمل الاستثنائيه.

١- (١) - سوره البقره (٢): الآيه ٢٧٥.

توضيح ذلك: افرضوا الجمله الاستثنائيه الَّتى كنا نمثّل بها وهى: «أكرم العلماء إلا فساقهم»، فإن فيها نسبه حكميه إرساليه والتى تدلّ عليها هيئه «أكرم» (وهو الوجوب بمعناه الحرفى، أى: النسبى)، إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهرانى عفى عنه وهذه النِّسبه متقوِّمه بأطراف ثلاثه: المرسِل (المتكلِّم) والمرسَل (المخاطب) والمرسل إليه (الإكرام). وهناك نسبه تامَّه أخرى فى هذه الجمله وهى النِّسبه الاستثنائيه الَّتى تدلّ عليها أداه الاستثناء «إلا» (أى: الاقتطاع والإخراج بالمعنى الحرفى، لا بالمعنى الاسمى)، فإن لهذه النِّسبه أطراف ثلاثه – كما تقدّم – أحد أطرافها المستثنى (فُسّاق العلماء) الطرف الثَّانى المستثنى منه (العلماء) الطرف الثالث الحكم (وجوب الإكرام).

إذن النِّسبه الأولى الَّتى كانت عباره عن الوجوب أصبحت طرفاً فى النِّسبه الثَّانيه؛ لأن هذا الوجوب أصبح طرفاً فى هذه النِّسبه الاقتطاعيه والإخراجيه (ففى كل اقتطاع وإخراج يوجد مُقتَطَعٌ ويوجد مقتطع منه ويوجد ما بلحاظه الاقتطاع وهو الحكم). فهل هذه الجمله بكاملها «أكرم العلماء إلا فساقهم» لها مدلول تصديقى جدى؟ أى: هل يوجد مراد جدى للمتكلم وراء هذه الجمله؟ قطعاً له مدلول تصديقى.

وحينئذٍ هل مراده الجدى عباره عن النِّسبه الأولى وهى عباره عن «وجوب إكرام العلماء» الَّذى هو مفاد «أكرم»؟ فليس للنسبه الثَّانيه مدلول تصديقى، أو أن مراده الجدى هو العكس. أى: المدلول التَّصديقىّ لهذه الجمله واقع بإزاء النِّسبه الثَّانيه (=النِّسبه الاقتطاعيه)، بمعنى أن المراد الجدى للمتكلم فى هذه الجمله عباره عن إخراج فساق العلماء عن وجوب الإكرام، فالنِّسبه الأولى (نفس وجوب إكرام العلماء) ليس مراده الجدى؟! هذا هو الفرض الثَّانى.

الفرض الثالث: أن يكون المراد الجدى للمتكلم عباره عن كلتا الجملتين معاً، فعندنا مرادان جديان ومدلولان تصديقيان للجمله، أحدهما واقع بإزاء النِّسبه الأولى وهو عباره عن وجوب إكرام العلماء، والمراد الجدى الآخر واقع بإزاء النِّسبه الثَّانيه، وهو عباره عن إخراج واقتطاع فساق العلماء عن وجوب الإكرام.

ص: ۲۲۳

فأی هذه ا لفروض الثلاثه هو الصحیح؟

من الواضح أن الصحیح هو الفرض الثالث (= ثبوت مدلولین تصدیقیین للجمله الاستثنائیه)، ویشهد بذلک الوجدانُ الَّذی یقضی ویحکم بأن المتکلِّم إذا خالف الواقع فی المستثنی منه وخالف الواقع فی المستثنی، یکون قد کَذِبَ کذبتین ولیس کذبه واحده. فلو قال قائل: «کل إنسان أسود إلا الزنجی» یکون قد خالف الواقع فی المستثنی منه (أی: عندما قال «کل إنسان أسود») فإنه لیس کل إنسان أسود، وأیضاً خالف الواقع فی المستثنی (عندما قال: «لیس کل زنجی أسود»). فتعدد الکذب یدلّ علی تعدّد المراد الجدی وتعدد المدلول التَّصدیقیّ للمتکلم.

فیوجد بإزاء النِّسبه التَّامَّه الاستثنائیه مدلول تصدیقی، فَیَصِحُّ أن یکون أحد مرادی المتکلم إخراجُ فساق العلماء عن وجوب الإکرام. فإذا کان هذا مراداً له فکأنه یرید أن یقول: «وجوب إکرام العلماء خرج عنه فساقُهم»، فنجری الإطلاق فی «وجوب إکرام العلماء»، أی: مطلق وجوب إکرام العلماء خرج عنه فساق العلماء. کما کنا نقول فی الشَّرْطِیَّه إن مطلق وجوب الإکرام متوقف علی الشَّرْط.

وبعباره أخری لا ـ تخلوا عن فائده أیضاً، یمکن أن نقول: إن هناک فرقاً بین ما إذا نظرنا إلی الحکم بما هو حکم ثابت علی موضوعه (وهو العلماء) وبین ما إذا نظرنا إلی هذا الحکم بما هو موضوع للاستثناء؛ لأن هذا الحکم فی الوقت نفسه حکم ثابت علی الموضوع (وهو العلماء) وفی الوقت نفسه هو موضوع لشیء آخر وهو الاستثناء؛ فإن هذا الحکم (وجوب الإـکرام) له حصص عدیده (إذ تُتَصَوَّر حصّه بملاک کونهم علماء، وحصه أخری بملاک کونهم عدول، وحصه ثالثه بملاک تهجدهم فی اللیل، وحصه رابعه بملاک کونهم حافظین للقرآن وهکذا) وحینئذٍ یدلّ هذا الکلام (= «أکرم العلماء إلا فساقهم») علی حصّه من الوجوب (= وجوب ثابت بملاک خاصّ وهو ملاک العداله)، ولیس الکلام ناظراً إلی العلماء بالملاک الموجود فی العلماء الحافظین للقرآن، أو إلی الملاک الموجود فی العلماء الحافظین للقرآن، إعداد وتقریر: الشیخ محسن الطهرانی عفی عنه وحینئذٍ لو نظرنا إلی هذا الوجوب الَّذی یدلّ علیه هذا الکلام بما هو حکم ثابت للعلماء، فسوف لا یکون للحکم إطلاق یشمل کل الحصص؛ لأن بهذه النظره سیکون هذا الحکم ثابتاً علی موضوعه بملاک معیّن وهو ملاک العداله (لأنه قال: «أکرم العلماء إلا فساقهم»)، فلا یمکن إجراء الإطلاق فی الحکم؛ لأن بهذه النظره لا یبقی للحکم إطلاق یشمل جمیع الحصص، وإنَّما یدلّ علی حصّه من الوجوب بملاک معیّن. أمّا إذا نظرنا إلی الحکم بالنظره الثَّانیه، أی: بما هو موضوع للاستثناء والاقتطاع (أی: بالنظره الَّتی نری بها الکلام بمثابه قوله: «وجوب إکرام العموم قد اُستُثنی منه فساقهم») فالوجوب بهذه النظره لا یتحصص بحِصَّهٍ معینه؛ إذ لا ـ معنی هنا لأـن یکون موضوع الاستثناء عباره عن حصّه من الوجوب، وإلا تصبح القضیه بشرط المحمول، أی: حصّه من وجوب إکرام العلماء قد استثنی منها فساقهم، فکأنه قال: وجوب إکرام العلماء غیر الفساق قد استثنی منه فساقهم، فأصبحت هذه القضیه بشرط المحمول مثل «زیدٌ الکاتبُ کاتبٌ».

فيكون المقصود مطلق الوجوب وطبيعيه وقد استثنى منه فساقهم، فيجرى الإطلاق فيه.

والحاصل أن الركن الثّانى من ركنى المفهوم وهو إثبات أن مطلق الحكم معلول لهذه النِّسبه المنحصره متوفر فى المقام من خلال إجراء الإطلاق فى الحكم لإثبات أن مطلق الحكم قد استثنى منه المستثنى، فيدل على أن مطلق الحكم منتفٍ عن المستثنى وهذا هو المفهوم.

وتَحَصَّل مِمَّا ذكرنا أن الاستثناء بكلا نحويه (الاستثناء من النفى إثبات، والاستثناء من الإثبات نفى أيضاً) له مفهوم. غايه الأمر ثبوت المفهوم فى النحو الأوّل أوضح منه فى النحو الثّانى. والسر فى الأوضحيه هو أن إثبات المفهوم فى النحو الأوّل لا يحتاج إلى الركن الثّانى (أى: إجراء الإطلاق ومقدمات الحكمه لإثبات أن الحكم الّذى أُخرج عنه المستثنى هو طبيعى الحكم)؛ فإن المفهوم يثبت فى النحو الأوّل حتى إذا لم يجرى الإطلاق مع ذلك يثبت المفهوم.

هذا ما يخطر بالبال وهذا هو ما أفاده سيدنا الأستاذ الشَّهيد ره فى مجلس درسه الشريف، لكنكم تجدون فى الحلقه الثالثه خلافَ هذا، حيث لا يؤمن بمفهوم الاستثناء هناك. ولم أعرف وجهَه، وهو لم يذكر وجه ذلك فى الحلقه الثالثه أيضاً، مع أن الحلقه الثالثه متأخره، وعلى أى حال هذا رأينا، وهو أن للاستثناء مفهوم

مفهوم الحصر/المفاهيم/دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الحصر/المفاهيم/دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

بقيت نقطه تتعلّق بمفهوم الاستثناء وهى أنَّه بناء على ما قلناه من ثبوت المفهوم للاستثناء حينئذٍ إذا ورد دليلان أحدهما يقول مثلاً: «أكرم العلماء إلا الفساق»، والآخر يقول: «إذا زارك العالم الفاسق فأكرمه»، فهنا سوف يقع التعارض بين مفهوم الاستثناء فى الدليل الأوّل وبين منطوق الدليل الثّانى، وذلك فى مورد العالم الفاسق؛ فإن مفهوم الدليل الأوّل يدلّ على عدم وجوب إكرام العالم الفاسق، بينما منطوق الدليل الثّانى يدلّ على وجوب إكرام العالم الفاسق إذا زارك. فلابد حينئذٍ من إعمال قواعد باب التعارض.

ص: ٢٢٥

أما إذا ورد دليلان أحدهما يقول: «أكرم العلماء إلا الفساق» والآخر يقول: «أكرم الفقير الفاسق»، وفرضنا أن هناك عالماً فقيراً فاسقاً، فلا يقع التعارض فى مثله بين الدليلين، والوجه فيه واضح، لأن الدليل الأوّل وإن كان يدلّ بمفهومه على انتفاء طبيعى وجوب الإكرام، لكن طبيعى وجوب الإكرام الّذى نفيناه عن الفساق بالدليل الأوّل (بمقتضى المفهوم) إنّما هو طبيعى وجوب الإكرام الثابت لعنوان العالم، هذا ما نفيناه عن العالم الفاسق.

أما وجوب الإكرام الّذى ليس لعنوان العلم ولا عنوان العالم دخلٌ فيه، وإنَّما هو وجوب إكرام ثابت لعنوان آخر غير عنوان العالم، وهو عنوان الفقير، هذا لم ينف بالمفهوم؛ فإن الدليل الثّانى يثبت وجوب الإكرام لعنوان آخر وهو عنوان الفقير (= أكرم الفقير

الفاسق)، واتفق أن هناك عالماً فقيراً فاسقاً. فلا ينفی المفهوم الأوّل وجوب إکرام هذا الشخص بل ینفی وجوب الإکرام الثابت لعنوان العالم، ولا ینفی وجوب الإکرام الثابت لعنوان الفقیر. فلا یقع تعارض بین الدلیلین فی مورد العالم الفقیر الفاسق، وإنَّما یؤخذ بالدلیلین معاً: یجب إکرام العالم العادل ولا یجب إکرام العالم الفاسق بعنوان أنَّه عالم، ولکن یجب إکرام الفقیر بعنوان أنَّه فقیر.

وبعباره أخری: المفهوم المدعی فی الاستثناء إنّما هو انتفاء طبیعی الحکم الثابت لعنوان المستثنی منه (وهو عنوان العالم فی مثالنا) عن المستثنی، فلا یُنافی ثبوتَ حکم آخر للمستثنی لعنوان آخر کالفقیر فی مثالنا.

وهذا بخلاف الفرض الأوّل، حیث کنا نفترض وجود دلیلین أحدهما یقول: «أکرم العلماء إلا الفساق»، فمفهوم الاستثناء یدلّ علی عدم وجوب إکرام العالم الفاسق، والدلیل الثَّانی کان یقول: «إذا جاءک العالم الفاسق فأکرمه»، فعنوان العالم موجود فی کلا الدلیلین، ولذلک قلنا إنّه یقع التعارض بین الدلیلین: بین مفهوم الأوّل ومنطوق الثَّانی؛ لأنهما واردان علی عنوان واحد وهو عنوان العالم.

ص: ۲۲۶

هذه هی النقطه الَّتی کانت قد بقیت فیما یتعلّق بمفهوم الاستثناء. وبهذا تَمَّ الکلام عن هذا المفهوم.

وبعد ذلک ننتقل إلی مفهوم الحصر وهو آخر المفاهیم وهو البحث الثالث والعشرون من بحوث دلالات الدلیل اللفظی الشرعی.

البحث الثالث والعشرون

بحث دلاله الحصر علی المفهوم

إذا کان الکلام دالاًّ علی حصر الحکم بموضوع معیَّن، إما من خلال أداهٍ من أدوات الحصر من قبیل «إنّما»، أو من خلال صیغه من صیغ الحصر، کما سوف یأتی إن شاء الله تعالی. مثلاً إن قال: «إنّما تجب الصَّلاه» یکون قد حصر الوجوبَ بالصلاه. أو إذا قال: «إنّما الصدقات للفقراء والمساکین والعاملین علیها والمؤلفه قلوبهم وفی الرقاب والغارمین وفی سبیل الله وابن السبیل»(۱) فیکون قد حصر مصرف الصدقه فی هذه الأصناف الثمانیه. أو إذا قال: «یا أیها الَّذین آمنوا إنّما الخمر والمیسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه لعلکم تفلحون»(۲) .

وقد یکون الحصر من خلال صیغه من صیغ الحصر مثل تقدیم ما حقه التأخیر، کقوله تعالی: «إیاک نعبد وإیاک نستعین»(۳) ، فإن «إیاک» مفعول یجب أن یکون مؤخراً ولکنه قُدِّم علی الفعل والفاعل.

وعلی أی حال فهل حصر حکمٍ بموضوع یدلّ علی المفهوم؟ أی: یدلّ علی انتفاء ذاک الحکم عن غیر ذاک الموضوع، مثلاً: «إنّما تجب الصَّلاه» هل تدلّ علی أن الوجوب لیس فی غیر الصَّلاه حیث حصر الوجوب بالصلاه؟

الجواب: نعم، یدلّ الحصر علی المفهوم، بل مفهوم الحصر من أقوی المفاهیم، حتی أقوی من مفهوم الشَّرْط، کما ستتضح نکته الأقوائیه.

۱- (۱) - سوره التوبه (۹): الآیه ۶۰.

۲- (۲) - سوره المائده (۵): الآیه ۹۰.

۳- (۳) - سوره الفاتحه (۱): الآیه ۴.

والوجه فى ذلك هو أن شرطى المفهوم متوفران:

الركن الأوّل: وهو أن يكون الكلام دالاً على العليّه (= الموضوعيه) الانحصاريه، وهـذا الركن متوفر، فإن مـدلول أداه الحصـر من قبيل «إنّما» أو صـيغه الحصـر هو أنَّه الموضوع الوحيد للوجوب هو الصَّلاه وذلك حينما يحصـر الوجوب بالصـلاه فى «إنّما تجب الصَّلاه»، فمعنى ذلك عـدم وجود وجوب آخر لغير الصَّلاه. وكـذلك مثال الزكاه وصـرفها فى مواردها الثمانيه. فلو كان هناك موضوع آخر لصرف الزكاه لما حصر ولما قال: «إنّما الصدقات للفقراء».

إذن فـالركن الأـوّل ثـابت بلاـ إشـكال وهـذا هـو معنى الحصـر أساسـاً. فالحصـر بـدلالته التصوريه ومن دون حـاجه إلى الـدِّلاله التَّصديقيَّه يدلّ على العليّه الانحصاريه.

الركن الثَّانى: وهو أن يكون الكلاـم دالاًّ على أن المعلول هو طبيعى الحكم لا شـخص حكم هـذا الموضوع، وهـذا الشَّرْط أيضـاً ثـابت لأـنه مِمَّا تـدلّ عليه جمله الحصـر بـالظهور التَّصوُّرىّ من دون حاجه إلى مقـدمات الحكمه، وهـذا بخلاف الموارد السابقه حيث كنا نثبت الركن الثَّانى بالإطلاق؛ وذلك بظهورين موجودين فى جمله الحصر:

الظهور الأـول: ظهور الكلاـم فى التأسـيس؛ فإن التأكيـد خلاف الظاهر. إذن عنـدما حصـر المتكلِّم الوجوب بالصـلاه وقال: «إنّما تجب الصَّلاه» هل حصـر شـخص هذا الوجوب بالصلاه أو مطلق الوجوب؟ فلو كان مقصوده حصر شخص هذا الوجوب بالصلاه لم يكن يحتاج إلى «إنّما» فإن من الواضح أن شـخص كل حكم محصور بموضوعه (فإنه لا يتصوّر حكم من دون موضوع، فهذا على) وَفق القاعده ولا يحتاج إلى ذكر الحصر.

فحمل الأداه على التأسيس الَّذى هو الظاهر الأوّلى يقتضى أن نقول: إن أداه الحصر تدلّ على حصر مطلق الوجوب بالصلاه.

ص: ٢٢٨

الظهور الثّانی: ظهور الکلام فی عدم اللغویه، فهنا لو کان هنا یرید أن یحصر شخص هذا الوجوب بالصلاه، لا مطلق الوجوب، فهذا معناه أنَّه یوجد هناک فرد آخر من الوجوب لغیر الصَّلاه (فهذا لغو ولیس حصراً أساساً). فهناک وجوب لغیر الصَّلاه. فإذا کان هکذا فحصر الوجوب بالصلاه لغو. لأنه سواء حصر الوجوب بالصلاه أم لم یحصره فیها هناک وجوب آخر للصَّلَاه. فبهذین الظهورین نثبت أن الرکن الثّانی للمفهوم ثابت أیضاً.

ومن هنا اتضح وجه أقوائیه مفهوم الحصر من باقی المفاهیم. وذلک باعتبار أن رکنی المفهوم ثابتان فی جمله الحصر بالظهور التَّصوُّریّ.

إذن ثبوت المفهوم للحصر مِمَّا لا إشکال فیه، إنّما الکلام فی أدوات الحصر، ومن جمله أدوات الحصر: «إنّما» ولا مرادف لها فی اللغه الفارسیه، وإن الموجود فی الفارسیه هو جمله «این است و جز این نیست» وهذا سبب عمق اللغه العربیه وقدرتها واستیعابها للمعانی بأسالیب مختلفه(۱) . والظاهر أنَّه لا یوجد خلاف عند أهل اللسان وعلماء اللغه فی دلاله «إنّما» علی الحصر، حیث یذعن جمیعهم علی أن «إنّما» للحصر، والدلیل علی حصرها هو التبادر العرفی لدی أهل اللغه، مضافاً دلیل ثان هو تصریح أهل اللغه العربیه، إعداد وتقریر: الشیخ محسن الطهرانی عفی عنه حتی علماء المعانی والبیان والبدیع (البلاغه) أذعنوا بأن «إنّما» تفید الحصر، إلا أنهم عبروا عن الحصر بالقصر(۲) .

۱- (۴) - أقول: من البدیهیات فی علم «فقه اللغه» أن دلاله الکلمه الواحده علی مفهوم واسع (کما إذا أفادت کلمه فی اللغه العربیه معنی جمله فی اللغه الفارسیه أو بالعکس کما هو الملاحَظ فی اللغتین، بل فی کثیرٍ من اللغات إن لم نقل کل اللغات) لا تدلّ علی عمق لغه أو فصاحتها وبلاغتها، ومن جمله هذه الأفکار الخاطئه ما اشتهر بین مَن درس النحو ولم یدرس فقه اللغه أن «فضل اللغه العربیه علی باقی اللغات هو کثره الموادّ الاشتقاقیه للغه العربیه والتی تفوق مائه ألف مادّه، حیث تصل تلک الموادّ بمشتقاتها إلی ما یقارب عشره ملایین کلمه»؛ فإن هذه فکره غیر سدیده وقد تَمَّت مناقشتها فی مکانها وأقل ما یمکن أن یذکر فی المقام الآن هو أن العرب قد ترکت جل هذه الموادّ اللغویه أولاً وثانیاً أن لمعرفه اللغات معاییر صوتیه وبلاغیه فنیه أخری لا یسعنا التطرق لها الآن، وقد وصلنا فی تلک الأبحاث إلی نتیجه علمیه قویمه وهی أنَّه: «عبقریه اللغات أسطوره، ولا سبیل لتفضیل لغه علی لغهٍ» فراجع معلوماتک النحویه وفقه اللغه وتدبر جیداً (الشیخ محسن الطهرانی عفی عنه).

۲- (۵) - أقول: من أدوات الحصر «قط» و«فقط» و«حسب» و«فحسب» وما شابه ذلک (الشیخ محسن الطهرانی عفی عنه).

والمخـالف لـذلك هو «فخر الرازى» فى التفسـير الكبير، وأنا أسـتحى أن أطلق لفظ الإمام على مثل هؤلآء. حيث يقول فى تفسـير آيه: «إنّمـا وليكم الله ورسوله والـذين آمنوا الَّذين يقيمون الصَّلاـه ويؤتون الزكاه وهم راكعون»(١) بعـد اعترافه بأن الآيه نزل فى شأن الإمام على عليه السلام يُشَكِّكُ فى دلاله الآيه على الحصر، ويستشهد بآيتين من القرآن الكريم:

الآيه الأولى: «إنّما مثل الحياه الدنيا كماء أنزلناه من السَّماء»(٢) ، فإنه لو كانت «إنّما» للحصر لكانت الآيه تدلّ على أن مَثَلَ الحياه الـدنيا منحصـره فى ماء المطر، بينما هذا واضح الفساد والبطلان، فكما يمكن تمثيل الدنيا بالمطر يمكن تمثيلها بكثير من الأشـياء غير القارّه مثل نوم الإنسان.

والآـيه الثَّانيه: «إنّما الحياه الـدنيا لهو ولعب»(٣) ، فإن كانت إنّما تـدلّ على الحصـر كانت حياه الـدنيا منحصـره فى اللهو واللعب، بينما هذا واضح البطلان فإن بالإمكان صرف الحياه الدنيا فى الجهاد والعباده. فهذا شاهد آخر على أن «إنّما» لا تفيد الحصر.

أقول: مـاذا يقول جنـابه فى قوله تعالى: «وما الحياه الـدنيا إلا متاع الغرور»(۴) ، حيث توجـد فيهـا «مـا» النافيه ومن ثم «إلا»، حيث يؤمن حتى الفخر الرازى بأَنَّهُ يـدلّ على الحصـر. وقد تقدّم منا أن الاسـتثناء من النفى إثبات بلا إشـكال. فكل ما تقوله هناك فى حصر الحياه الدنيا بمتاع بالغرور قُلْهُ هنا فى هذه الآيه.

أما الآيتان فلا تدلان على مقصودك:

أمّا الآيه الأولى ففيها كاف التشبيه، فلو لم تكن الكاف موجوده ولم يكن «الماء» مـدخولاً للكاف بل كان: «إنّما مثل الحياه الدنيا مـاء أنزلناه من السـماء»، إعـداد وتقرير: الشـيخ محسن الطهرانى عفى عنه وكان يحصـر تمثيل الحياه الـدنيا بالمطر لكان إشـكال الرازى وارداً، لكن الآيه لم تحصـر تمثيلَ الحياه الـدنيا بالماء، وإنَّما حصـرت مثل الحياه الدنيا بما يُشـبه الماء، وما يشـبه الماء هو كل الأمور غير القاره من ماء المطر والماء الجارى وغير الماء من الأشياء غير القاره.

ص: ٢٣٠

١- (۶) – سوره المائده (۵): الآيه ۵۵.

٢- (٧) – سوره يونس (١٠): الآيه ٢۴.

٣- (٨) – سوره محمد (۴٧): الآيه ٣۶.

۴- (٩) – سوره آل عمران (٣): الآيه ١٨۵ وسوره الحديد (۵٧): الآيه ٢٠.

وأمّا الآيه الثّانيه فليس استشهاده بها تاماً؛ وذلك لأنَّ «الحياه الدنيا» صفه وموصوف، وليس مضافاً ومضاف إليه، فإن كانت «حياه الدنيا» مضافاً ومضاف إليه كان كلام الرازى صحيحاً، فمن الطبيعى أن الحياه النازله منحصره باللهو واللعب لأنها هى الحياه الحيوانيه.

إذن الحصر ثابت فى هاتين الآيتين ولا محذور فيه، وعليه فإن «إنّما» للحصر وآيه الولايه لا شك أنَّها تدل على حصر الولايه بالله وبرسوله وبمن نزلت الآيه فى شأنه حتى باعتراف الفخر الرازى.

فلا شك أن «إنّما» من أدوات الحصر.

ومن جمله صيغه الحصر وأساليبه جعل العام أو المطلق موضوعاً ومعرفهً وجعل الخاص محمولاً. فلو قال: «العلماء هم الفقهاء» فيكون «العلماءُ» عاماً و«الفقهاءُ» خاصاً، أو مثل: ابنك هو محمد. فهذه الصيغه أيضاً تدلّ على الحصر، أى: حصر الموضوع بالمحمول.

وأيضاً من جمله صيغ الحصر تقديمُ ما حقه التأخير كما قلنا فى: «إياك نعبد وإياك نستعين».

هذا تمام الكلام فى مفهوم الحصر وبهذا تَمَّ الكلام عن المفاهيم. وبعد ذلك بعد العطله نبدأ ببحث دلاله العام.

العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

البحث ۲۴: دلاله العامّ

البحث الرَّابع والعشرون من بحوث دلالات الدليل الشرعى اللفظى هو بحث دلاله العام، وهذا هو البحث المعنون فى كلمات الأصحاب ببحث «العام والخاص»، وإنَّما عدلنا عن ذاك العنوان إلى هذا العنوان باعتبار أننا سوف لن نبحث هنا عن الخاص والتخصيص، بخلافهم حيث بحثوا هنا عن شيئين (العموم والتخصيص)، أمّا المباحث الراجعه إلى الخاص والتخصيص فهى فى رأينا ليست مرتبطه ببحثنا الفعلى من الناحيه الفنيه والمنطقيه، فإن بحثنا عن ظهورات الدليل الشرعى اللفظى ودلالاته، أمّا البحث عن حجيه دلالات الدليل الشرعى (حجيه الظهور) فهو بحث سوف نصل إليه بعد إكمال البحث عن أصل الدلالات ثم إكمال البحث عن إثبات الصدور من الشارع، ثم بعد ذلك ندخل فى بحث حجيه الدلالات والظهور. فموقع بحثنا عباره عن البحث عن أصل الدِّلاله، بأَنَّهُ هل للأمر والشَّرْط والوصف والعامّ وغيرها ظهور فى الوجوب أو لا؟ فهذه بحوث ترتبط ببحثنا، أمّا المباحث الأخرى الَّتى ذكروها فالأكثريه الساحقه منها مرتبطهٌ ببحث حجيه الظهور، مثل البحث عن أن العامّ هل هو حجّه بعد التخصيص أو لا؟ أو هل أن العامّ حجه إذا كان المخصِّص مجملاً أو لا؟ وهكذا سائر العناوين. وبعضها مرتبطه ببحث تعارض الدليلين، مثل البحث عن وجه تقديم الخاصّ على العامّ.

ص: ۲۳۱

فالقسم الأكثر من بحوث العامّ والخاص مرتبط ببحث الحجيه وقسم منها مرتبط ببحث التعارض، وكلاهما خارج عمَّا نحن فيه،ولذا غيّرت عنوان البحث.

على أى حال إن لهذا البحث جهات ثلاث لا بُدَّ من دراستها تباعاً:

الجهه الأولى: فى تعريف العامّ والعموم.

الجهه الثَّانيه: فى أقسام العامّ.

الجهه الثَّالثه: فى ألفاظ العموم وأدواته.

أما الجهه الأولى: فى تعريف العموم، فتوجد تعاريفُ كثيرةٌ فى هذا المجال مذكورةٌ فى الكتب الأصوليه المشروحه والمطوّله، فلا نطيل الكلام بذكر كلِّها ومناقشتها، وإنَّما نقتصر على ذكر التَّعريف الَّذى ذكره المُحَقِّق الخراسانى فى الكفايه، فإنَّه حينما أصبح بصدد بيان أقسام العموم وأن هذا التَّقسيم ليس بلحاظ نفس العموم حيث ليس للعموم أقسام، بل له قسم واحد دائماً، بل هذا التقسيم بلحاظ كيفيه تعلّق الحكم بالعامّ، فعَرَّف العامّ بهذا التعريف: «شمول المفهوم لجميع ما يصلح لأَنْ ينطبق عليه».

ولنا ملاحظتان على هذا التعريف:

الملاحظه الأولى: أن هذا التعريف ليس مانعاً عن دخول الأغيار؛ وذلك لأَنَّ من جمله الأغيار المطلق الشمولى فهو ليس عامّاً، مع ذلك هذا التعريف يشمله. مثل «أكرم العالم» فإن مفهوم «العالم» هنا مفهومٌ يشمل لجميع الأفراد الَّتى يصلح هذا المفهوم لأَنْ ينطبق عليها. فـ«العالم» هنا مطلق وليس عامّاً؛ لأَنَّ «العالم» مفرد معرَّف باللَّام والمشهور أَنَّهُ مطلق وليس من أدوات العموم فى المصطلح الأصولى، بينما تعريف الآخوند يشمله.

فليس مجرّد شمول المفهوم واستيعابه لجميع ما يصلح لأَنْ ينطبق عليه يعتبر عموماً فى المصطلح الأصولى، بل لا بُدَّ من أن نقيِّد هذا الشمول والاستيعاب بقيد ونقول: الشمول الَّذى يفيده اللفظُ والكلامُ؛ وذلك لأَنَّ الشمول والاستيعاب تارةً يكون مدلولاً للفظ والكلام، كما فى قولنا: «أكرم كل عالم» على أن يكون «كل» موضوعاً فى اللغه للاستيعاب والشمول كما هو الصحيح على ما يأتى فى أدوات العموم)، وقد لا يكون الشمول والاستيعاب مدلولاً للكلام وللَّفظ، كما فى «أكرم العالم»، فإن «العالم» لا يدلّ بالدلاله اللغويه الوضعيَّه على الشمول والاستيعاب، وإنَّما يدلّ على طبيعه العالم؛ لأَنَّهُ اسم الجنس واسم الجنس وضع فى اللغه للدِّلاله على الطَّبيعه.

ص: ۲۳۲

غـايه الأـمر نلاحـظ وجود الشـمول والاستيعاب لهـذا الحكم فى مرحله التطبيق والفعليّه خارجاً، أى: نلاحظ أن الحكم ينطبق فى كـل مورد يوجـد فيه خارجاً «عـالِم». فالشـموليه هنـا من شؤون عـالم المجعول وعـالم التطبيق وعـالم الفعليّه، لاـ من شؤون عالم الجعـل. فقوله: «أكرم العـالم» لاـ يـدلّ إلاـ على جعـلٍ واحـد بوجوب واحـد على موضوعٍ عباره عن «إكرام طبيعى العالم»، وليس الكلام دالاً على جعول عديـده. لكن العقل يحكم بأَنَّهُ كلما تحقّق هذا الموضوع (أى: طبيعى العالم) خارجاً يصبـح الحكم فعليّاً؛ لأَنَّ قوله «أكرم العالم» يرجع بالحقيقه إلى قضـيه شـرطيه، أى: «إن وجد عالم فأكرمه». أى: إن وجد عالم أوّل فأكرمه، وإن وجد عـالم ثـانٍ فـأكرمه وهكـذا.. إعـداد وتقرير: الشـيخ محسن الطهرانى عفى عنه فلكمـا تعـددت فِعْلِيّات الموضوع تعـدّدت فعليـات الحكم، وليس الجعـل فـإنَّه يتعـدّد الجعل نفسه. إذن فلا توجـد شـموليه واستيعاب فى هـذا الكلام، لأَنَّ النظر (من الناحيه اللغويه والوضـعيه) ليس فيه إلى الأفراد بل النظر فيه إلى الطَّبيعه. نعم هـذا الحكم تتعـدّد فِعْلِيّاتُه بعـدد أفراد العالم، وهـذا تعـدّد فى عالم الفعليّه، ونحن لا دخل لنا بعالم الفعليّه؛ فإن كلام المولى ناظر إلى عالم الجعل دون الفعليّه.

إذن، الشـموليه الَّتى تسـتفاد مـن قـوله: «أكرم العـالم» إنّمـا تسـتفاد من مرحله الفعليّه وليست مسـتفاده من الكلاـم واللفـظ، وهـذا بخلاـف العامّ، فإن الشـموليه فى العامّ تسـتفاد من اللفظ فى مثل: «أكرم كل عالم» فإن كلمه «كل» تـدلّ على الشـمول واستيعاب الألفاظ.

فتعريف المُحَقِّق الخراسانى ليس تعريفاً مانعاً عن دخول المطلق الشمولى.

الملاحظه الثَّانيه: هى أن هذا التعريف فى أحسن الفروض والتَّقادير ليس جامعا لكل استيعابٍ مدلولٍ للفظ والكلام.

توضيح ذلك: الاستيعاب الَّذى يدلّ عليه اللَّفظ بالدِّلاله اللَّفظيَّه على قسمين:

القسم الأوّل: الاستيعاب الَّذى يستفاد من اللفظ بنحو المعنى الاسمى، من قبيل الاستيعاب الَّذى يدلّ عليه ألفاظ «كل» و«جميع» و«عموم» و«كافه» و«قاطبه» وأمثالها من الألفاظ الَّتى هى موضوعه فى اللُّغَه للدِّلاله على نفس المعنى الاسمى الَّذى يدلّ عليه لفظ «الاستيعاب» ولفظ «الشمول». فيُتعامل مع هذه الألفاظ معامله الاسم، فتجرى عليها أحكام الاسم من إمكان وقوعها مبتدأً، خلافاً للحرف والفعل حيث لا يقعان مبتدأ.

فالاستيعاب الَّذى يدلّ عليها قولنا: «أكرم كل عالم» أو قولنا: «احترم جميع من فى البيت» و«زرت عموم من رجع من الحج» هو استيعاب مدلول عليه باللَّفظ بالدِّلاله الوضعيَّه بنحو المعنى الاسمى. هذا شكل من الاستيعاب الَّذى يدلّ عليه اللفظ.

القسم الثَّانى: هو الاستيعاب الَّذى يدلّ عليه اللَّفظ بنحو المعنى الحرفى، من قبيل الاستيعاب الَّذى تدلّ عليه هيئه من الهيئات أو حرف من الحروف. مثلاً ـ الاستيعاب الَّذى يدلّ عليه الجمعُ المعرَّف باللام كالعلماء، على أن تكون هذه الهيئه (الجمع المعرف باللام) موضوعه لغهً للاستيعاب، فهى تدلّ على العموم والشمول بنحو المعنى الحرفى، أى: تدلّ على النِّسبه الاستيعابيه الَّتى هى معنى حرفى غير مستقلّ.

وحينئذٍ فى مقام تطبيق التعريف الَّذى ذكره صاحب الكفايه قد يقال بأننا (فى النحو الأوّل أى: الاستيعاب المستفاد بنحو المعنى الاسمى) نستفيد استيعابَ مفهوم العالم لجميع ما يصلح للانطباق عليه من دلاله «كل» فى «أكرم كل عالم»، فالتعريف ينطبق على القسم الأوّل.

وأيضاً نأتى إلى القسم الثَّانى ونحاول أن نطبق تعريف صاحب الكفايه عليه، فنقول فى هيئه الجمع الْمُحَلَّى باللام الَّتى تدلّ على العموم بنحو المعنى الحرفى إننا نستفيد استيعاب كلمه «العلماء» (أى:) لجميع ما يصلح للانطباق عليه من خلال دلاله اللام أو هيئه الجمع المحلى باللام.

ص: ۲۳۴

فتعريف صاحب الكفايه قابل للانطباق على كلا النحوين (سواء المستفاد بنحو المعنى الاسمى أو المستفاد بنحو المعنى الحرفى).

لكن هـذا الكلام غير تامّ فلا يمكن أن نقول: إن التعريف الَّذى أفاده صاحب الكفايه ينطبق على كلا القسـمين؛ وذلك لأَنَّ هـذا التعريف يحتمل فيه أحد وجهين:

الوجه الأوّل: أن يكون مقصود الآخوند من قوله: «شـمول المفهوم لجميع ما يصـلح لأَنْ ينطبق عليه» هو أن يُلحظ المفهومُ الواحد مرآةً لجميع ما يصلح للانطباق عليه. مثلاً مفهوم «العالم» فى قولنا: «أكرم العالم» يُلحظ مرآه لجميع المصاديق، أو مفهوم «العلماء» فى قولنا: «أكرم العلماء» يُلحظ مرآةً لجميع الأفراد والمصاديق الَّتى يصلح هذا المفهوم للانطباق عليها.

لكن هـذا الـوجه مسـتحيل أساساً وغير معقول؛ وذلـك لنكتهٍ تقـدّمت بصوره مشـروحه فى بحث الوضع (فى بحث الوضع العـامّ والموضوع له الخـاصّ) حيث قلنـا: إن كـل مفهوم منـتزَع من طـبيعهٍ من الطبـائع لاـ يعقـل أن يكون هـذا المفهوم مرآةً للحيثيـات الفرديه الخـاصّه بالأـفراد، وإنَّمـا يكون مرآه للحيثيـات المشتركه بين الأـفراد (ما به الاشتراك)، والتى هى عباره عن ذات الطَّبيعه (فـذات الطَّبيعه هى الحيثيه المشتركه بين الأـفراد). أمـا نفس الأـفراد بما هى أفراد وبخصوصـياتها الفرديه المميزه لها بعضـها عن بعض، فلا يعقل أن يكون العنوان والمفهوم فانياً فيها ومنطبقاً عليها، وحاكياً عنها. إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهرانى عفى عنه فمثلاًـ مفهوم «العالم» لا يُرى به إلا ذاتُ العالم وذات الطَّبيعه المشتركه، كما هو شأن أىِّ جامع كلى آخر. كل عنوان يسـتحيل أن ينطبق على هذا الفرد بما هو فرد؛ لأَنَّ هذا المفهوم فى الواقع جزءٌ تحليلى لهذا الفرد، فإن الفرد يتركب من هذا القاسم المشترك ومن المشـخصات الفرديه، فهذا المفهوم لا يمكنه أن يحكى عن الفرد بمشـخصاته الفرديه، وإنَّما هذا المفهوم يحكى عن جانبٍ من هذا الفرد وجزء تحليلى منه وهو ما به الاشتراك (وطبيعيه).

ص: ٢٣٥

وعلى هـذا الأساس واجَهَ الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ مشـكلةً ثبوتيّةً كانت تقول بأن تصوّر واسـتحضار مفهوم عامّ مِن قِبَلِ الواضع لا يكفى ولا يبرّر له أن يضع اللَّفظَ لأفراد هـذا المفهوم العامّ الَّذى استحضـره فى ذهنه؛ لأَنَّه حينما استحضـر هذا المفهوم العامّ فى ذهنه لم يستحضـر الأفراد بما هى أفراد؛ لأَنَّ هـذا المفهوم لا تُرى الأفراد بما هى أفراد؛ لأَنَّ المفهومَ كلىٌّ وجامعٌ، ومعنى كونه جامعاً وكلّيّاً هو إلغاء الخصوصيّات الفرديه وإلا فلا يكون جامعاً. فهو رأى جزءاً تحليلياً من الأفراد.

ومن هنا افتقرنا واحتجنا لمعالجه هذه المشـكله الثُّبوتيّه إلى جامعٍ ومفهوم عَرَضِـى يُرى الأفراد بما هى أفراد، على ما هى عليه من الخصوصـيّات، مـن قبيـل جـامع «الفرد» و«الخـاصّ» و«المصـداق». فهـذه الجوامع الانتزاعيه هى الَّتى تُرى الأفرادَ بمـا هى أفراد وبخصوصياتها الفرديه.

إذن هـذا الوجه الأوّل وهو أن يكون مقصود الآخونـد أن المفهوم يحكى ويُرى أفرادَه غير معقول ومسـتحيل، فهذا الاحتمال غير وارد. فيبقى الاحتمال والوجه الثَّانى. وهذا ما سوف نتحدث عنه غداً إن شاء الله تعالى.

العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الاصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

كـانَ الكلامُ فى النَّظَرِيَّهِ الأولى حول أقسام العموم وهى نظريَّه المُحَقِّق الخراسانى، وَالَّتِى تَقَـدَّمَ بَيَانُهَا بالأمس. وَكَانَ حَاصِـلُهَا أن هذه الأقسام الثَّلاثه (الاستغراقى وَالْبَدَلِىّ وَالْمَجْمُوعِىّ) المذكوره للعامِّ ليست فى الواقع أقساماً للعامّ بما هو عامّ؛ فإنَّ نفسَ العموم ليس له إلَّا معنىً واحـداً فى جميع هذه الأقسام الثَّلاثه. وإنَّما تختلف كيفيَّهُ تعلّق الحكم بالعامّ، الاختلاف الَّذى تتمخَّض عنه هذه الأقسام.

أقـول: يُحتمـل أن يكـون مقصـود المُحَقِّق الخُراسـانىّ من هـذا الكلام التَّنبيه على نكتهٍ هى أَنَّهُ لا مجـال للبحث عن أن الكلمةَ الفُلانيّه والأداةَ الفُلانيّه الَّتى هى من أدوات العموم هـل تـدلّ على ذات العموم أم تـدلّ (مضافاً إلى ذلك) على الاسـتغراقيّه أو البـدليّه أو المجموعيّه؛ لأَنَّ العموم فى الحقيقهِ قسمٌ واحد، وهذه الأقسام الثَّلاثه ليست لأجل وجود مائز فى ماهيَّه العموم بين هذه الأقسام الثَّلاثه. فلا يوجد عندنا عموم استغراقىّ وعموم بدلىّ وعموم مجموعىّ، بحيث تنقسم ماهيَّه العموم إلى ثلاثه أقسام، وإنَّما هـذه الأقسـام بلحـاظ تعلّق الحكم بالعـامّ؛ لأَنَّ هـذا الحكم إن كـان مُتِكَثِّراً بتَكَثُّرِ الأفراد فهو العامّ الاسـتغراقىّ، وإن كان الحكم واحـداً واكتُفى فى مقام الامتثال بفرد من الأفراد فهو العامّ الْبَدَلِىّ، وإن كان الحكم واحـداً ولم يُكتف فى مقام الامتثال بفردٍ من الأفراد فهو العامّ الْمَجْمُوعِىّ.

ص: ٢٣٦

على أى حال، فقد يكون مقصوده التَّنبيه على هذه النُّكته.

فإن كان مقصوده هذا، فيرد على كلامه بأن هذا غير صحيح؛ وذلك لأَنَّهُ بعد الفراغ من أن للعموم فى الخارج ثلاثه أنحاء، فمن

الممكن أن توضعَ أداةٌ خاصّه وكلمةٌ خاصّه فى اللّغَه بإزاء نحوٍ خاصٍّ من هـذه الأنحاء الثَّلاثه، سواء كان المائز بين هـذه الأقسام الثَّلاثه ذاتيّاً وناشئاً من ذات العموم (كما لعلّه هو المشهور) أو كان المائز شيئاً خارجاً عن حقيقه العموم (كما يقوله الآخوند) أى: كـان المـائز عبـاره عـن تعلّق الحكـم بالعـامّ. وعلى أى حـال مـن الممكـن أن يضـع الواضـعُ فى اللُّغَـه كلمةً معينةً بـإزاء العمـوم الاستغراقىّ أو يضع أداه وكلمه بإزاء العموم الْبَدَلِىّ، أو الْمَجْمُوعِىّ.

ومثـاله المسـند والمسـند إليه، فإذا كان المسـند متأخّراً عن المسـند إليه يعطى معنىً غير المعنى الَّذى يعطيه فيما إذا كان المسـند مقدّماً. إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهرانى عفى عنه فإِنَّه لا يُفهم الحصـرُ من قولنا: «الإمامُ عليه السـلام معصومٌ» بأن غير الإمام عليه السلام ليس معصوماً؛ لأَنَّ إثبات الشَّىْء لا ينفى ما عداه، على عكس ما يُفهم من قولنا: «المعصومُ عليه السلام هو الإمامُ» فإِنَّ الجمله الأَخيره تفيـد الحصـر. أى: أن هيئةَ تقـدُّم الحكم على الموضوع وُضـعت فى لغه العرب على أن الحكم محصورٌ فى هـذا الموضـوع، مع أن الموضوع واحـد ذاتـاً. فلا فرقَ ذاتىَّ بين الموضوع الَّذى حُصـر فيه الحكم وبين الموضوع الَّذى لم يُحصـر فيه الحكم، فلا يمنع من أن يأتى الواضع ويضع تلك الهيئه للحصر.

وعلى أىِّ حـالٍ فـإِنَّ هـذه النَّظريّهَ من المُحَقِّق الخراسـانى غيرُ تامَّهٍ؛ وذلك لأَنَّ هـذه النَّظريّه تَعتبر أن هـذه الخُصُوصِيّاتِ الثَّلاثَ (وهى خصوصـيّه الاسـتغراقيّه والْبَدَلِيَّه وَالْمَجْمُوعِيَّه إنّمـا هى من شؤون طُروّ الحكم ووروده على العـامّ، ومن شؤون تعلّق الحكم بالعـامّ. أى: هـذه الخُصُوصِيّات ليست خُصُوصِيّاتٍ لنفس العموم وإنَّما هى خُصُوصِيّات لمرحله لاحقه على العموم وهى مرحله عروض الحكم على العموم، مع أَنَّهُ غير صـحيح؛ لأَنَّ انقسـام العموم إلى هـذه الأقسام الثَّلاثهِ يمكن افتراضه بقطع النَّظَرِ عن تعلّق الحكم بالعـامّ؛ وذلـك لأَنَّنا (ومعنـا كـل ابن لغه) نشـعر بالوجـدان بأَنَّ هناك فرقاً بين التَّصَوُّر الَّذى تُعطيه مثلًا كلمةُ «كلِ عالمٍ» و«جميعِ العلماء»، بِقَطْعِ النَّظَرِ عن الحكم، أى: الجمله الناقصه بِقَطْعِ النَّظَرِ عن الوجوب. قبل أن يأتى بالحكم، فهناك صورةٌ ذهنيه تتكوَّن فى الذهن تختلف عن الصُّورَه الذِّهْنِيَّه لـ«أحد العلماء»، وهل هَاتَانِ الصُّورَتَانِ هى صوره «مجموع العلماء» نفسـها، أو أن هناك صور ثلاث.

ص: ٢٣٧

فمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ الصُّورَه الَّتی تتکَوَّن فی الـذِّهْن من «جمیع العلمـاء» هی صوره اسـتغراقیّه، أی: صوره الأفراد العدیـدین بمـا هم عدیدون، وهی تختلف عن الصُّورَه الذِّهْنِیَّه الَّتی تأتی إلی الذِّهْن عند سماع «أحد العلماء» فهی صوره فردٍ واحد من هؤلاء الأفراد العدیدین، کما أن الصُّورَه الثَّالثه الَّتی تتکَوَّن فی الذِّهْن عند سـماع «مجموع العلماء» عباره عن صوره المجموع المرکب من هذه الأفراد.

فالاسـتغراقیّه والبـدلیّه والمجموعیّه تعبِّر عن صُوَرٍ ذهنیهٍ ثلاثٍ للعموم ینسـجها ذهن المتکلِّم وَفقاً لغرضه، وتمهیـداً لجعل الحکم المنـاسب علیهـا. إذن هی حالاتٌ مختلفه للعموم فی مرحله سـابقه علی طُروّ الحکم وقبـل أن یُحکم بحکم کمـا إذا کان الکلام خالیاً من الحکم أساساً. فالعموم نفسه له ثلاثه أنحاء وذلک قبل تعلّق الحکم به (فی مرحله المدلول التَّصوُّریّ).

النَّظریّه الثَّانیه: وهی عباره عمَّا ذکره المُحَقِّق الْعِرَاقِیّ رحمه الله حیث فصَّل بین الفارق الموجود بین العموم الْبَدَلِیّ وبین قَسِیمَیْهِ، وبیـن الفـارق الموجـود بیـن العمـوم الْمَجْمُوعِیّ والعمـوم الاسـتغراقیّ، فـإِنَّه رحمه الله بعـد أن وافَقَ علی کلام أسـتاذه المُحَقِّق الخُراسانیّ فی القول بأن الفرق والمائز بین هـذه الأقسام خارج عن العموم نفسه. ثم بعـد ذلک حاول أن یفرّق بین العموم الْبَدَلِیّ وقسیمیه (الْمَجْمُوعِیّ والاسـتغراقیّ) قائلاً: إن هـذا الفرق ناشـئ من خصوصـیّهٍ فی مـدخول أداه العموم. وذلک بِأَنَّ مدخول أداه العموم إن کـان نکرهً ومُنَوَّنـاً بتنوین التَّنْکیر فلا محاله یکون العمومُ بَدَلِیّاً؛ لأَنَّ النَّکِرَهَ یسـتحیل انطباقهـا علی أفرادها واستیعابها لأفرادهـا فی عَرض واحـد؛ فَإِنَّهَا لا تقبـل الاستیعـاب العَرضـیّ، بینمـا العمـوم الْمَجْمُوعِیّ استیعـاب عَرضِیّ، وکـذلک العمـوم الاسـتغراقیّ. وهـذا لا یناسب النَّکِرَه؛ إعـداد وتقریر: الشـیخ محسن الطهرانی عفی عنه وذلک لأَنَّهَا مُنَوَّنَه بتنوین التَّنْکِیر وهو یفید قیـد الوحـده علی البدل. فمتی ما کان مدخول أداه العموم نکره منوناً بتنوین التَّنْکِیر فحیث هذا التَّنْوِین یفید الوحده، فهذه النَّکِرَه لا یمکن تستوعب کل أفرادها فی عَرض واحد، بل تستوعب جمیع أفرادها علی البدل.

أما إذا كان مدخول أداه العموم اسم جنس ولم يكن نكرةً بل كان مُنَوَّناً بتنوين التَّمْكِين، فالعموم ليس بَدَلِيّاً (أمّا أَنَّهُ مجموعيّ أو استغراقيّ فهذا سيأتى، والمُهِمّ أَنَّهُ ليس بَدَلِيّاً)؛ وذلك لأَنَّ انطباق اسم الجنس على أفراده واستيعابه لأفراده استيعابٌ عَرضِيّ وليس على سبيل البدل؛ لأَنَّهُ لا يوجد فيه قيد الوحده؛ وذلك لأَنَّهُ لا يوجد فيه تنوين التَّنْكِير.

وحينئذٍ تارةً يكون الحكم الَّذى تعلّق بهذا العامّ حكماً واحداً ثابتاً للمجموع فيكون العامّ مجموعيّاً وأخرى يكون الحكم عباره عن أحكام متعدّده بعدد الأفراد فيكون العامّ استغراقيّاً.

فتحصل أَنَّهُ من وجهه نظر الْعِرَاقِيّ رحمه الله يكون الفرق بين العموم الْبَدَلِيّ وبين قسيميه هو من ناحيه مدخول أداه العموم.

وحينئذٍ إذا كان اسم الجنس ولم يكن بَدَلِيّاً فهنا لأجل معرفه أَنَّهُ مجموعيّ أو استغراقيّ علينا أن ننظر إلى كيفيه تعلّق الحكم بالعامّ، وهى المسأله الَّتى ذكرها الآخوند، أما فى مقام التَّفْرِقَه بين العموم الْبَدَلِيّ وغير الْبَدَلِيّ لا يقبل الْعِرَاقِيّ ما قاله الآخوند من أن كيفيَّه تعلّق الحكم بالعامّ يُنتج الْبَدَلِيَّه أو غير الْبَدَلِيَّه.

وقبل البَدء بمناقشه هذه النَّظريّه نُؤَكِّد هنا أيضاً على ما أكّدنا عليه عند دراستنا لِلنَّظَرِيَّه السَّابِقَه، وهو أن هذه الخصوصيه الَّتى يقول بها المُحَقِّق العراقى رحمه الله وهى خصوصيّه أن مدخول أداه العموم نكره أو اسم الجنس؟ والخصوصيه الَّتى كان يقول بها الآخوند وهى خصوصيّه تعلّق الحكم بالعام، والخصوصيه الَّتى يقول بها المشهور (لعلّه المشهور) بأَنَّهُ نفس العموم، كل هذه الأمور لا يهمنا هنا. أى: سواء كان المائز بين هذه الأقسام الثَّلاثه كان كامناً فى نفس العموم (كما لعلّه المشهور) أو كان هذا المائز كامناً فى خصوصيّه فى مدخول أداه العموم (كما يقول الْعِرَاقِيّ رحمه الله بالنسبه إلى الْبَدَلِيّ وغير الْبَدَلِيّ) أو كان هذا المائز ناشئاً من خصوصيّه فى تعلّق الحكم بالعامّ (كما يقوله الخُراسانيّ)، على أى حال لطالما لدينا ثلاثه أنحاء من العموم فى الخارج، إذن من حَقِنا أن نبحث عن أنَّ الكلمه الفُلانيّه أو الأداه الفُلانيّه هل تدلّ فى لغه العرب على هذا القسم أو ذاك القسم أو القسم الثَّالث.

فمثلًا إن هيئه تقدّم الحكم على الموضوع وُضعت لغةً لإفاده الحصر (لإفاده أن هذا الحكم محصور بهذا الموضوع)، مع أَنَّهُ لا فرق ذاتيّ بين هذا الموضوع الَّذى انحصر الحكم فيه وبين أى موضوع آخر لم يُحصر فيه الحكم. كما لا فرق ذاتيّ بين «المسند إليه» الَّذى تقدّم عليه «المسند» وبين «المسند إليه» الَّذى تأخر عنه «المسند». ولكن مع ذلك يمكن أن توضع فى اللُّغَه كلمه أو هيئه خاصّه (تقدّم ما حقّه التأخير) لإفاده حصر الحكم بهذا الموضوع. فلتكن أدوات العموم هكذا أيضاً. أى: نقول انقسام العموم إلى بدليّ وغير بدليّ حتى لو افترضناه كما افترضه العراقى رحمه الله بأن هذا الانقسام ليس ذاتيّاً، بل هو ناشئ من كون مدخول أداه العموم نكرةً أو اسم جنس، ولكن يبقى السؤال بأَنَّهُ كيف نميّز بين اسم الجنس والنكره؟ فإن «رجلاً» النَّكِرَه لا تختلف عن «رجلًا» الَّتى تنوينها لاسم الجنس، فإن كلاهما «رجلٌ»

العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

انتهينا إلى مناقشه النَّظريّه الَّتى أفادها المُحَقِّق الْعِرَاقِيّ وَالَّتِى تقدّم توضيحها. وتقع دراستنا لهذه النَّظريّه فى مقامين:

المقام الأوّل: فى أن الفارق الَّذى ذكره المُحَقِّق الْعِرَاقِيّ للعموم الْبَدَلِيّ والعموم غير الْبَدَلِيّ هل هو صحيح أم لا؟

المقام الثَّانِي: فى أن الفارق الَّذى ذكره بين العموم الاستغراقىّ والعموم الْمَجْمُوعِيّ هل هو صحيح أم لا؟

أما المقام الأوّل فهو أن الفارق والمائز بين العموم الْبَدَلِيّ والعموم العَرضى (أى: غير الْبَدَلِيّ) هل هو ناشئ من خُصُوصِيَّه فى العموم نفسه، أو هو ناشئ من خُصُوصِيَّه فى شيء آخر؟ فقد عرفنا أن المُحَقِّقَيْنِ الخُراسانىّ والعراقىّ اتّفقا على أن الفرق ناشئ من خُصُوصِيَّه فى شيء آخر (ليس من العموم نفسه)، غايه الأمر المُحَقِّق الخُراسانىّ ذهب إلى أنّ هذا الفرق ناشئ من خُصُوصِيَّه فى كيفيَّه تعلّق الحكم بالعامّ، حيث قال: إن تعلّق الحكم بالعامّ قد يُنتج العمومَ الْبَدَلِيّ وقد ينتج العموم غير الْبَدَلِيّ، بينما المُحَقِّق الْعِرَاقِيّ ذهب إلى أن الفرق ناشئ من خُصُوصِيَّه فى مدخول أداه العموم (كما تقدّم توضيحه)، فإن كان مدخولها نكره فالعموم عموم بدليّ، وإن كان اسم جنس فالعموم عموم عَرضِيّ.

ص: ۲۴۰

أما كلام المُحَقِّق الخُراسانىّ فقد عرفنا بأَنَّهُ غير تامّ؛ لما تقدّم فى مناقشه نظريَّته بأن الاستيعاب نفسه بِقَطْعِ النَّظَرِ عن طروّ أى حكم عليه، تارةً يُتصوّر بنحوٍ بدليّ، وأخرى يتصوّر بنحو عَرضِيّ. أى: نحن نرى وجداناً الفرقَ بين مفهوم «كل الأشياء» أو «جميع الأشياء»، وبين مفهوم «أحد الأشياء»، مع أَنَّهُ لا حكم فى البين.

فالوجدان يرى بأن الاستيعاب الْبَدَلِيّ والاستيعاب العَرضىّ نحوان من الاستيعاب، وهما متباينان بما هما استيعابانِ، وبغض النَّظَر عن طروّ الحكم. فالفرق بين الْبَدَلِيّ والعرضى ليس ناشئاً من كيفيَّه تعلّق الحكم بالعامّ.

وأمّا كلام المُحَقِّق الْعِرَاقِيّ رحمه الله فأيضاً لا ـ يمكن المساعده عليه؛ وذلك لأنَّهُ أفاده رحمه الله بأنَّ علينا أن نعرف مدخول الأداه، فإن كان نكرةً فالعمومُ عموم بدليٌّ؛ لأَنَّ التَّنْوِين فى النَّكِرَه المُنَوَّنه بتنوين التَّنْكِير يدلّ على الوحده، فتكون هذه النَّكِرَه مقيَّدةً بقيد الوحده، فلا يمكنها أن تستوعب أفرادها استيعاباً عرضيّاً (وفى عَرض واحد)؛ لأَنَّهُ خلاف قيد الوحده، فلا بُدَّ من أن يكون استيعابها لأفرادها استيعاباً بَدَلِيّاً، أى: أحد الأفراد. أما إذا كان مدخول الأداه اسم الجنس فيمكنه أن يستوعب أفرادَه استيعاباً عرضيّاً؛ لأَنَّهُ ليس منوَّناً بتنوين التَّنْكِير الدَّالّ على الوحده.

وهذا الكلام مِمَّا لا يمكن المساعده عليه لا فى جانب النَّكِرَه ولا فى جانب الاسم الجنس، أمّا فى جانب النَّكِرَه فمن الممكن أن نفترض أن مدخول الأداه نكره وَمُنَوَّنَه بتنوين التَّنْكِير وأن يكون تنوين التَّنْكِير دالاًّ ـ على الوحده أيضاً، لكن مع ذلك يكون الاستيعاب عرضيّاً وليس بَدَلِيّاً، فليس دائماً إذا كان المدخول نكره فلا بُدَّ وأن يكون العموم بَدَلِيّاً؛ إذ يمكن افتراض أن العموم بدليّ مع أن المدخول مُنَوَّن بتنوين التَّنْكِير الدَّالّ على الوحده؛ وذلك لا ـ كما تخيّله المُحَقِّق الْعِرَاقِيّ بحيث يكون المستوعِب للأفراد النكرةُ نفسها (نعم إذا أردنا أن تكون النَّكِرَه نفسها مستوعِبه لأفرادها فكلامه صحيح؛ إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانى عفى عنه لأَنَّ النَّكِرَه المنونه بتنوين التَّنْكِير الدَّالّ على الوحده لا يمكن أن تستوعِب أفرادها استيعاباً عرضيّاً) بل بشكل آخر وهو أن يكون المستوعِب لأفراد النَّكِرَه استيعاباً عرضيّاً عبارةً عن مفهوم آخر (وليس مفهوم النَّكِرَه نفسها) من قبيل مفهوم «الكلّ». فلو فرضنا أن كلمه «رجل» فى قول القائل: «أكرم كلَّ رجلٍ» نكره ولم تكن اسم جنس، أى: كان التَّنْوِين تنوين التَّنْكِير وليس تنوين التمكّن، لأن كون التَّنْوِين للتَّنكير لا ـ يمنع من أن يكون الاستيعاب والعموم الَّذى نفهمه من هذه الجمله استيعاباً عرضيّاً؛ لأَنَّ المستوعِب ليس هو كلمه «رجل» حتّى يقول الْعِرَاقِيّ: إِنَّهُ نكره ودالّ على الوحده، فلا يمكن أن يستوعب استيعاباً عرضيّاً، وإنَّما المستوعب كلمه «كلّ» حيث تستوعب أفرادَ الرجل استيعاباً عرضيّاً. أى: مفهوم كلمه «كلّ» يستوعب أفرادَ مفهوم «رجل»، ولا استحاله فى هذا، ولا استحاله فى أن تكون كلمةٌ مقيَّده بقيد الوحده، لكن تأتى كلمه أخرى تستوعب أفراد هذه الكلمه الأولى فى عَرض واحد، فهذا ليس محالاً. فَإِنَّ المحال هو أن تكون النَّكِرَه نفسها مستوعبه لأفرادها استيعاباً عرضيّاً؛ لأَنَّهُ خلف قيد الوحده، ولكن نحن نقول: إنّ هناك كلمه أخرى وهى كلمه «كلّ» وهى اسم لها مفهوم اسمى، ومفهومها يستوعب أفرادَ المدخول (=النَّكِرَه).

ص: ۲۴۱

فاستيعاب كلمةٍ لأفراد كلمه أخرى استيعاباً عرضيّاً ليس محالاً، ولو كانت الكلمه الأخرى نكره، وهذا لا استحاله فيه وممكن بل واقع فى النَّكِرَه الواقعه فى سياق النهى أو سياق النَّفْى (بناءًا على إفادتها العمومَ) فهى تفيد العموم العَرضىّ مع أنها نكره. فلو قال مثلاً: «لا تكرم عالماً» فإنَّ «عالماً» نكره ولكن وقوعها (= هذه الهيئه) فى سياق النَّهْى (بناءًا على أن النكره فى سياق النَّهْى وَالنَّفْى) يفيد العموم، ولكن ليس المستوعِب النكرهُ نفسها. فهذه الصيغه تخرّب مفعول تنوين التَّنْكِير؛ فهى كأداه العموم مثل «كل»، فكما أن «كل» تدلّ على العموم فكذلك قالوا إن النَّكِرَه فى سياق النَّهْى أو النَّفْى تفيد العموم. وهذا ما سنبحث عنه فى بحث ألفاظ العموم إن شاء الله تعالى.

فكأنّ الْعِرَاقِىّ افترض أن النَّكِرَه نفسها هى الَّتى تستوعب أفرادها، فقال: لا ـ يمكن أن يكون الاستيعاب عرضيّاً، بل لا بُدَّ وأن يكون بَدَلِيّاً؛ ولكنّنا نفترض مفهوماً آخر يستوعب مفهومَ النَّكِرَه. هذا بالنسبه إلى النَّكِرَه.

وأمّا الجانب الآخر وهو أن يكون المدخول اسم جنس، ليكون الاستيعاب عَرضِيّاً وليس بَدَلِيّاً. فهذا مِمَّا لا نقبله؛ إذ من الممكن أن يكون المدخول اسم جنس ومع ذلك يكون الاستيعاب عرضيّاً؛ وذلك:

أوَّلاً: لأَنَّ اسم الجنس لا يجب أن يكون الاستيعاب فيه عرضيّاً، بحيث لا يصحّ أن يكون بَدَلِيّاً؛ فإن اسم الجنس ليس «بشرط لا». وإن فرق اسم الجنس عن النَّكِرَه هو أن النَّكِرَه لا يمكن فيها الاستيعاب العَرضىّ لأَنَّهَا مقيَّده بقيد الوحده، وأمّا اسم الجنس فلأنه ليس مقيّداً بقيد الوحده فيجوز أن يكون الاستيعاب فيه عرضيّاً، لا أن يكون الاستيعاب العَرضىّ واجباً فيه.

ثانياً: لو سَلَّمنا بأن اسم الجنس يجب أن يكون الاستيعاب فيه عَرضاً ولا يجوز أن يكون بَدَلِيّاً، لكن مع ذلك من الممكن أن نفترض أن المستوعِب مفهومٌ آخر. أى: نفترض أن الواضع وضع أداةً تفيد مفهوماً اسميّاً يستوعب أفراد مدخول هذه الأداه استيعاباً بَدَلِيّاً. مثلاً كما نقول فى «أىّ عالم» إذا افترضنا أن «عالم» فى هذه الجمله الناقصه اسم جنسٍ والتَّنْوِين فيه تنوين تمكّن، فهنا المفهوم المستوعِب لعالم هو مفهوم «أىّ» وقد وضع الواضعُ هذا اللَّفظَ للدِّلاله على أن هذه الكلمه تستوعب أفراد مدخولها استيعاباً بَدَلِيّاً، مع أن مدخولها ليس نكرةً.

وَالْحَاصِلُ: أَنَّ العموم (كما قلنا فی تعریف العموم) لیس عباره عن استیعاب مفهومٍ لأفراد نفسه (فقد ناقشنا هذه الفکرهَ خلافاً للخراسانیّ حیث کان یقول: العموم هو شمول المفهوم لجمیع ما یصلح لأن ینطبق علیه، فقد ناقشناه بأنّ هذا الشمول إن قصدتم به بأن المفهوم مرآه لجمیع ما یصلح لأَنْ ینطبق علیه فهذا غیر معقول أصلاً، فإن المفهوم لا یحکی عن الأفراد بما هی أفراد، بل یحکی المفهومُ عن القاسم المشترک بین الأفراد) حتّی یَتُمّ کلام المُحَقِّق الْعِرَاقِیّ رحمه الله من أن استیعاب النَّکِرَه لأفرادها بدلیّ، ولکننا قلنا: إن العموم عندنا عباره عن استیعاب مفهوم لأفراد مفهوم آخر، سواء کان استیعاباً بَدَلِیّاً أو عرضیّاً، وسواء کان المدخول اسم جنس أو النَّکِرَه.

فکون «المأخوذ قد أُخِذ فیه قید الوحده أو لم یؤخذ فیه قید الوحده» لا ینافی استیعاب الأداه لتمام أفراد المدخول إما عرضیّاً أو علی نحو البدل؛ لأنَّ ما یراد کونه مستوعِباً إنّما هو مفهوم الأداه، لا مفهوم المدخول، إذن فانقسام العموم إلی الْبَدَلِیّ والعرضی انقسامٌ فی العموم نفسه بما هو عموم، أی: العموم عباره عن الاستیعاب والتّطبیقات العدیده بعدد الأفراد. وهذه التطبیقات العدیده تارهً تُفترض فی عَرضٍ واحد وهذا هو الاستیعاب العَرضیّ، وأخری تفترض علی سبیل البدل وهو الاستیعاب الْبَدَلِیّ.

إذن، المائز الَّذی ذکره الْعِرَاقِیّ لتمییز الْبَدَلِیّ من العَرضیّ غیر مقبول.

المقام الثَّانِی: وهو الکلام فی الفارق الَّذی ذکره رحمه الله بین العموم الاستغراقیّ والعموم الْمَجْمُوعِیّ حیث رأینا أن المُحَقِّقَیْن اتفقا علی أن الفرق بین العموم الاستغراقیّ والعموم الْمَجْمُوعِیّ ناشئ من خُصُوصِیَّهٍ فی شیء آخرَ وهو عباره عن کیفیّه تعلّق الحکم بالعامّ، بمعنی أن انقسام العموم إلی هذین القسمین إنّما هو باعتبار تعلّق الحکم، ولیس باعتبار نفس العموم، فالحکم إذا کان واحداً فهذا هو العامّ الْمَجْمُوعِیّ، وإذا کان الحکم متعدّداً بعدد الأفراد فهذا هو العامّ الاستغراقیّ.

ص: ۲۴۳

فهذا الكلام أيضاً مِمّا لا نقبله، وذلك لأَنَّنا نتساءل ماذا تقصدون من وحده الحكم وتعدده فی قولکم: «إن الحکم إذا کان واحداً فالعامّ مجموعیّ وإذا کان متعدّداً فالعامّ استغراقیّ» هل المراد وحدهُ الجعل وتعدُّده؟ أم المراد وحده المجعول (أی: وحده الحکم الفعلیّ)؟

فإن کان المراد الأوّل فمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ الحکمَ فی عالم الجعل واحد دائماً، حتّی فی العامّ الاستغراقیّ، فلیس الحکم فی العامّ الاستغراقیّ متعدّداً (فی عالم الجعل) وواحداً فی العامّ الْمَجْمُوعِیّ، بل الحکم واحدٌ فی کلیهما فی عالم الجعل؛ فَإِنَّ الخطاب واحد فی کلیهما والخطاب الواحد لا یکشف (دائماً) إلّا عن جعل واحد. ونظرُ المولی فی کلیهما إلی الأفراد.

غایه الأمر فی العامّ الْمَجْمُوعِیّ نظرَ المولی إلی الأفراد بنظرٍ وحدویّه، بحیث کان کل فرد جزءًا من المرکب الواحد، فلذا لا یَنْحَلُّ هذا الجعل الواحد إلی أحکامٍ عدیده بعدد الأفراد.

أمّا فی العامّ الاستغراقیّ فباعتبار أن النَّظرَ المولویّ کان نظراً تجزیئیّاً ونظره تعدّدیّه، أی: النَّظَر إلی الأفراد بما هو عدیدون ومتکثرون وأفراد، لا بما هم أجزاء لمرکب واحد، فلذا یَنْحَلُّ الجعل الواحد هنا عقلاً إلی أحکام عدیده بعدد الأفراد. وعلی أیِّ حالٍ فإِنَّ الجعل واحد فی کلیهما.

أما إن قصدتم بهذا الکلام وحده المجعول وتعدُّد المجعول، فمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ المجعول وحدته أو تعدده تابع لوحده موضوع الحکم وتعدّده؛ إعداد وتقریر: الشَّیْخ محسن الطهرانی عفی عنه لأَنَّ المجعول تابعٌ للموضوع؛ فإن الحکم یصبح فعلیّاً عندما یصبح موضوع الحکم فعلیّاً. إذا کان موضوع الحکم واحداً بالنّوع (ولیس واحداً بالشخص، أی: کان الموضوع کلّیّاً، مثل «أکرم العالم» فإن «العالم» کلیّ وواحد بالنوع، أی: یضم أفرادَه، فالجعل هنا واحد ولکن المجعول یتعدّد بعدد الأفراد، فإذا وُجد عالم واحد فیوجد وجوبٌ فعلیٌّ واحد، وإذا وجد عالمان فی الخارج فوجوبان فعلیّان، وهکذا..) ومنحلاً إلی أفراد عدیده، فیتعدد المجعول بعدد الأفراد (ولا یتعدّد الجعل فإِنَّه واحد دائماً).

ص: ۲۴۴

وإذا كان موضوع الحكم واحداً بالشخص (أی: لوحظ الأفراد كمركّبٍ واحد، ونُظر إلى الأفراد بما هی جزء من هذا المركب، فالموضوع واحد بالشخص) فالمجعول واحد أيضاً.

فالوحده والتعدد تابع لكيفيه موضوع الحكم، فإن كان موضوع الحكم عباره عن مجموع الأفراد كمركب واحد فيكون المجعول واحداً، وإذا كان موضوع الحكم الأفرادُ كأفرادٍ (لا كأجزاء لمركبٍ واحد) فيتعدد المجعول بتعدُّد الأفراد. إذن لا بُدَّ من فرض فَرقٍ بين موضوع الحكم فی العامّ الْمَجْمُوعِیّ وموضوع الحكم فی العامّ الاستغراقیّ فی المرحله السَّابِقَه على تعلّق الحكم. أی: يجب أن يكون هناك فارق ومائز بين هذا الموضوع وذاك الموضوع. فالموضوع الَّذی يتعلّق به الحكم فی العامّ الْمَجْمُوعِیّ يختلف عن الموضوع الَّذی يتعلّق به الحكم فی العامّ الاستغراقیّ

العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعی اللفظی/الدليل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعی اللفظی/الدليل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول

كانَ الكلامُ فی الفارق الَّذی ذكره المُحَقِّق الْعِرَاقِیّ (ره) وكذلك المحقِّق الخُراسانیّ قبله، بين العامّ الْمَجْمُوعِیّ والعامّ الاستغراقیّ، حيث قال العَلَمَانِ بأن الفارق إنّما هو فی كيفيَّه تعلّق الحكم بالعامّ، وقلنا: ما هو المقصود من الحكم فی هذا الكلام (حينما تقولون إن الحكم إذا كان واحداً فالعامّ مجموعیّ، وإذا كان متعدّداً فالعامّ استغراقیّ)؟

إن قصدتم به الجعلَ فالجعلُ واحد فی كلا العامّين (الْمَجْمُوعِیّ والاستغراقیّ)؛ لأنَّ الخطاب الدَّالّ على الجعل واحد، وليس الجعل فی العامّ الاستغراقیّ متعدّداً، بل هو جعل واحد، فهذا لا يسبب فرقاً بين العامّين؛ إذ أن وحده الجعل موجوده فيهما معاً، فإنّ كل خطاب لا يكشف إلاَّ عن جعل واحد.

وإن كان المقصود من الحكم المجعول (أی: الحكم الفعلیّ)، إذن فالعامّ مجموعیّ، وإذا كان الحكم الفعلیّ متعدّداً فالعامّ استغراقیّ. وحده الحكم الفعلی تحوّل العامّ إلى عامّ مجموعیّ، وتعدُّد المجعول (أی: تعدّد الحكم الفعلی) تحوّل العامّ إلى عامّ استغراقیّ، فنحن نقول: متى فعليّه الحكم فعليّهً واحده، ومتى تكون فعليّهً متعدّده؟ الجواب واضح، فإنّ فعليّه الحكم تابعه لفعليّه موضوعه كما تقدّم. والموضوع هو العامّ (العلماء). فإذا كان موضوع الحكم واحداً (أی: كانت هناك فعليّه واحده للعلماء وفعليّه واحده لموضوع الحكم) إذن فهناك فعليّه واحده لوجوب الإكرام، وإذا كان موضوع الحكم متعدداً أی: كان العلماء متعدّدين (أی: فعليات عديده للموضوع)، فنكون قد رجعنا إلى العامّ نفسه (= العلماء)، إذا كان العلماء واحداً فعندنا موضوع واحد وفعليّه واحده، فيكون عندنا حكم واحد (أی: العامّ الْمَجْمُوعِیّ). وإذا كان العلماء متعددين، فعندنا فعليّات عديده للموضوع، وبالتَّالی توجد لدينا فعليّات عديده للحكم.

ص: ۲۴۵

والعلماء يكون واحداً فيما إذا نظر المولى إلى «العلماء» بنظره وحدويّه، أی: فرضهم أجزاءَ لمركّب واحدٍ، أی: فرض مجموع

العلمـاء كشـخص واحـدٍ، فـالفرق فى العـامّ نفسه (= العلماء) وليس فى كيفيّه تعلّق الحكم بالعامّ؛ لأنّنا افترضـنا أن مقصودكم من الحكمِ المجعول، والمجعول (= فعليّه الحكم) تابع للموضوع.

فـإذا نظر المولى إلى العـامّ (العلمـاء، وهو الموضوع) بنظره وحـدويّه (أى: قبل طروّ الحكم) وافترضـهم مركّباً واحـداً، فباعتبار أن فعليّه الموضـوع واحـده ففعليّه الحكم واحـده (أى: مجعـول واحـد)، تبعـاً لوحـده موضـوعه. أى: يتّحـد المجعـول فيمـا إذا اتّحد الموضوع والعـامّ. فرجعنـا مرّهً ثـانيه إلى الموضوع وإلى العـامّ. فالفرق بين الْمَجْمُوعِىّ والاسـتغراقىّ كامن فى العامّ نفسه قبل طروّ الحكم.

فكلام العلمين غير صحيح، فهذه النَّظريّه الثّانيه غير تامَّه.

النَّظريّه الثّالثه: وهى الصّحيحه والمُتَعَيِّنه عندنا وهى الّتى تبنّاها سيدنا الأسـتاذ الشَّهيد (ره) وحاصـلها أن هذه الأقسام الثّلاثه (أى: العموم الْبَدَلِىّ والعموم الاسـتغراقىّ والعموم الْمَجْمُوعِىّ) هى ثبوتـاً متصوَّره للعموم بمـا هى عموم، أى: الفـارق بين هـذه الأقسام الثّلاثه كـامنٌ فى العـامّ نفسه، بغضّ النَّظَر عن طروّ شـىء آخر عليه، وقبـل طروّ شـىء آخر عليه، وتقسـيم العامّ إلى هـذه الأقسام الثّلاثه إنّمـا هو بلحاظ العامّ نفسه؛ فإن هـذه الخُصُوصِيّات إنّما هى خُصُوصِيّات للاستيعاب نفسه؛ فإنّ الاستيعاب والشُّمول على أقسام ثلاثه:

۱). تارهً يكون الاستيعاب استيعاباً للأفراد على نحو البدل، وهذا هو العامّ الْبَدَلِىّ.

۲). وأخرى يكون الاستيعاب استيعاباً للأفراد فى عَرضٍ واحدٍ.

۳). والاستيعـاب العَرضـىّ ينقسم إلى قسـمين، فتارهً يكون النَّظَر إلى هـذه الأفراد نظراً وحـدويّه، أى: كأنّ هناك مركباً واحـداً له أجزاء عديده، فيكون العامّ مجموعيّاً.

ص: ۲۴۶

۴). وأخرى يكون النَّظَر إلى الأفراد نظراً تعدّديّه، أى: النَّظَر إلى الأفراد بما هى مستقلّه، فيكون العامّ استغراقيّاً.

كيفيَّه التمييز بين هـذه الأقسام: ونميز هذه الأقسام الثَّلاثه بعضـها من بعضٍ بأدوات العموم؛ فلطالما يُتصوَّر العموم والاستيعاب فى مقام الثبوت على أقسام ثلاثه، فنحتاج فى مقام الإثبات إلى دالّ يـدلّ على كل واحـده من هـذه الخُصُوصِـيّات، والدّال عباره عن أداه العموم.

وأمّا بحسب مقام الإثبات:

فهنـاك ألفـاظ فى لغه العرب من الواضـح أنَّهـا ظـاهره فى الـدِّلاله على العمـوم الاسـتغراقىّ، مثـل كلمه «الكـلّ» وكلمه «الجميع» و«اللاّم» الـداخله على الجمع (بنـاءًا على أن الجمع المحلى باللام من أدوات العموم)، سواء كـانت هـذه الأدوات من الأسـماء ككلمه «كـل» أو كـانت من الحروف مثـل «اللام». وهنـاك بعض الأدوات يظهر منهـا العمـومُ الْبَدَلِىّ: مثـل كلمه «أىّ». وبعض أدوات العموم ظاهره فى العموم الْمَجْمُوعِىّ مثل كلمه «المجموع».

هذا تمام الكلام فى الجهه الثَّانيه من جهات البحث، وهى عباره عن البحث عن أقسام العموم.

الجهه الثَّالثه وهى البحث عن ألفاظ العموم وأدواته. ونقصـد بالألفاظ والأدوات الأعمّ مِمَّا إذا كانت الأداه عباره عن اللَّفظ، سواء كـان اللَّفـظ اسـماً أو كـان حرفاً، ومِمَّا إذا كانت الأداه عباره عن هيئهٍ معينه كهيئه وقوع النَّكِرَه فى سياق النَّفْى أو النَّهْى، أو هيئه الجمع المحلى باللام، بخلاف حرف اللام، على ما يأتى إن شاء الله تعالى.

إن ألفاظ العموم وأدواته عديدهٌ نتكلّم عن كل واحد منها تباعاً:

الأولى: لفظه «كل» وعندنا فى هذه اللفظه جهات من البحث:

الجهه الأولى: فى أصـل دلالتهـا على العموم والاستيعـاب. فلا ينبغى الإشـكال فى أن هـذه اللفظه تـدلّ على العموم والاستيعاب، خلافاً لبعض قـدماء الأصوليين ممن أثار الشَّكّ فى إفادتها العمومَ، سواء من العامه مثل السَّرْخَسِـى والغزالى والآمدى والبصـرى، أو من الخـاصّه مثـل صاحب المرزا القمى وقبله صاحب المعالم وغيرهما، على الرغم من وجود شكّ من هـذا النوع عنـد العلماء الأصوليين فى إفاده مثل هذه اللفظه للعموم ولكن فى رأينا لا ينبغى الإشكال والتشكيك والشك فى إفادتها العموم.

بل قد هناك من صعد أكثر من الشّكّ وذهب إلى أن هذه اللفظه حقيقهٌ فى الخصوص، فمثلاً يقول صاحب الفصول: «حجّه من جعلها حقيقهً فى الخصوص أمران:

الأوّل: أنّ إراده الخصوص ولو فى ضمن العموم معلومه بخلاف العموم لاحتمال أن يكون المراد به الخصوص فقط، وجعل اللفظ حقيقه فى المعنى المتيقّن أولى من جعله حقيقه فى المشكوك أولى من جعله حقيقه فى المعنى المحتمل.

الثَّانِي: إنّه قد اشتهر التخصيص وشاع حتّى قيل: (ما من عام إلّا وقد خصّ) إلحاقاً للقليل بالعدم مبالغه، والظاهر يقتضى كون اللفظ حقيقه فى الأشهر الأغلب تقليلاً للمجاز».

فكأنّه فى الدَّلِيل الأول يريد أن يُرجِّح وضعَ اللَّفظ للخصوص بمرجح هو أَنَّنا على يقين من أن الخصوص مرادٌ قطعاً، إما فى ضمن العموم أو هو المراد. فكأنّ كون الخصوص هو القَدْر المتيَقَّن المراد، مرجِّح.

كما أَنَّهُ يريد فى الدَّلِيل الثَّانِي أن يقول بأن اللَّفظ وُضع للخصوص وذلك تقليلاً للمجاز؛ لأننا إذا قلنا بأن اللَّفظ وضع للخصوص لا يلزم منه محذور كثرهِ المجازات، بخلاف ما إذا قلنا إن اللَّفظ وضع للعموم فيلزم منه محذور كثره المجازات. فالمرجح فى الدَّلِيل الثَّانِي عباره عن تقليل المجاز.

ويرد على هذا الكلام ما أورد عليه الخُراسانىّ فى الكفايه من أَنَّهُ:

أوَّلاً: من الضّرورى والبديهى الَّذى لا يقبل الإنكار والشك هو أن هذه اللفظه «كل» وما يرادفها فى سائر اللغات (مثل كلمه «هر» فى اللُّغَه الفارسيه) لا من ألفاظ الخصوص ولا من الألفاظ المشتركه بين الخصوص والعموم. ومع وجود هذه الضَّروره والبداهه الَّتى هى قائمه على أنّ اللَّفظ وضع للعموم، مع القطع بذلك لا يُصغى إلى هذين الوجهين المذكورين فى كلام صاحب الفصول؛ لأَنَّ هذين الوجهين إنّما يصحّان لمن يشكّ، ونحن لا نشك بل نقطع بخلافه. مضافاً إلى أن الدَّلِيلَيْنِ عليلان وذلك كالتّالى:

أما الـدَّلِيل الأوّل فهو لا يوجب اختصاص الوضع، فلو كنا على يقين بأن الخصوص هو المراد، ولكن هذا لا يعنى أن اللَّفظ وُضـع للخصوص، فهـذا مجرّد استحسان ولا عبره للوجوه الاستحسانيه الَّتى لا تفيد أكثر من الظن، وهذا ليس دَلِيلًا على الوضع. فكون هـذا المعنى هو القَـدْر المتيقَّن المراد ليس دَلِيلاًـ على الوضع. ونحن إنّما نتيقن بأن اللَّفظ أريـد منه الخاصّ (والخاصّ مراد قطعاً) هل هو من أجل استعمال اللَّفظ فى الخصوص؟ لا، لأَنَّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه؛ فَإِنَّ استعمال لفظٍ فى معنىً لا يدلّ على أن اللَّفظ وضع لهـذا المعنى؛ فقد قالوا قديماً وقلنا إن الاستعمال أعمّ من الحقيقه. وإن كان هذا اليقين من باب أَنَّهُ بعض العامّ، فهذا أصبح دَلِيلًا ضدكم؛ لأَنَّ معنى ذلك أن اللَّفظ وُضع للعامّ، وباعتبار أن الخاصّ فى ضمن العامّ فنحن نتيقّن بأن الخاصّ مراد.

أمـا الـدَّلِيل الثَّانِى (مسأله اشتهار التَّخصيص) فمردود؛ لأَنَّ اشتهار التّخصيص لاـ يوجب كثره المجاز؛ لما سوف نعرفه من أن تخصيص العامّ لا يحوّل العامّ مجازاً، بل هو يهدم حجيه العامّ، ويبقى العامّ حقيقه فى العموم وظاهراً فى العموم، فهذا تعارض فى الحجيّه. (وإن كانت فكره أنّ المُخَصِّص المنفصل يهـدم ظهور العامّ، موجوداً من القديم، ولكننا نقول بأن المخصص المنفصل يهدم حجيه العامّ فى العموم وفاقاً للمشهور بل السائد).

والخلاـصه: أَنَّهُ لاـ أن اشتهار التخصيص يوجب كثره المجاز ولا أن كثره المجاز من المحاذير؛ فإننا لا نخاف من كثره المجاز. فالمجاز مع القرينه لا مشكله فيه، وما أكثر المجازات الَّتى تستعمل مع القرينه.

هذا ما أفاده صاحب الكفايه (ره) وهو تامّ.

أقول: بالإضافه إلى كلّ هذا، لا معنى لهذا الكلام أساساً؛ فإنَّنا نتساءل ما هو الخصوص؟ فإن العموم له سقف واضح، وهو المائه مثلاًـ إن قيـل «أكرم العلماء» وكان العلماء مائةً. أما الخصوص فما هو؟ هل هو التاسع والتسعون؟ أو هو الثامن والتسعون؟ أو هو الخمسون؟ أو هو الأربعون؟ فاللفظ وضع لأى منها؟ فإن العموم له تعيّن، ولكن الخصوص ليس له تعيّن وليس له حدّ خاصّ، كى يمكن الالتزام بوضع اللَّفظ له، فله معانى عديده. فلفظ «كل» مشترك لَفْظِىّ (كلفظ «عين») فى لغه العرب، أحد معانيها «المائه» وأحد معانيها «تسعه وتسعون من العلماء» وأحد معانيها «ثمانيه وتسعون من العلماء» وهكذا..

والخلاصه: فإما أن تقولوا بأن لفظ «كل» وُضع لأحد هـذه الأفراد، فهذا ترجيح بلا مرجِّح. وإن قيل إن اللَّفظ وضع لجميعها بنحو الاشتراك اللَّفظيّ فهو خلاف الوجدان اللغويّ، حيث أن من الواضح فى اللُّغَه أن الكل ليست من الألفاظ المشتركه، ولم يـذكر ذلك أحـد من علماء اللُّغَه. بالإضافه إلى أن مرادفها فى اللغات الأخرى ليست مشتركه. وإما أن تلتزموا بأَنَّهُ مشترك معنوى (أى: هناك جامع لهذه المعانى وقد وُضع اللَّفظ لذاك الجامع) فهذا أيضاً واضح البطلان، لأَنَّهُ لا جامع بين ١ و٤٠ و٥٠ و٦٠.

على كـل حـال، فنحـن لاـ نشـك فى أن «كـلّ» تـدلّ على العمـوم والاستيعـاب ولاـ نشـك فى أنَّهـا موضـوعه فى اللُّغَه للعمـوم والاستيعاب، ودليلنا على هذا المُدَّعى هو التّبادر عند أبناء اللُّغَه كما هو واضح.

هذا تمام الكلام فى الجهه الأولى، أى: أصل دلاله الكل على العموم

العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

الجهه الثَّانيه من جهات البحث حول كلمه «كلّ». بعـد أن فرغنا فى الجهه الأولى عن أصل دلالتها على الاستيعاب والشـمول، فهنا فى هـذه الجهه الثَّانيه نريـد أن نبحث عن أن هـذه الكلمه الـدَّالَّه على الاستيعـاب هـل تـدلّ على استيعاب الأجزاء؟ أم تـدلّ على استيعاب الأفراد؟ أم تدلّ على كلا النحوين من الاستيعاب؟

توضيح ذلك: أن الاستيعاب والعموم الَّذى تدلّ عليه كلمه «كلّ» على قسمين:

القسم الأوّل: هو العموم والاستيعاب الأفرادىّ، أى: أن تكون كلمه «كلّ» مسـتوعِبه وشامله لأفراد المفهوم الَّذى دخلت عليه. كما فى قولنا: «كلّ عالم»، «كلّ كتاب»، «كلّ آيه» و«كلّ سوره» وهكذا..

القسم الثَّانِى: العموم والاستيعـاب الأجزائىّ، لا الأفرادى، أى: أن تكون كلمه «كلّ» دالَّه على أجزاء مفهوم آخَرَ دخلت عليه كلمه «كـلّ». كمـا فى قولنـا: «قرأت كلَّ الكتاب» فإن «كلّ» هنا تـدلّ على استيعاب أجزاء الكتاب، أى: الصـفحه الأولى والثانيه والثالثه ووسط الكتاب وآخِره.

فهـذان نحوان من الاستيعـاب الَّذى تـدلّ عليهمـا كلمه «كـلّ». ولاـ شـكّ من وجود كل من النّحوين فى اللُّغَه وفى الاسـتعمالات اللُّغَوِيَّه. ولاـ يوجـد هناك إحساس بِالتَّجَوُّزِ لا فى الأوّل ولا فى الثَّانِى. فلا يحس العربى بِالتَّجَوُّزِ عنـدما يقال: «كل كتاب» ويفهم منه استيعاب الأفراد، كما لا يحس بِالتَّجَوُّزِ عنـدما يقال: «كل الكتاب» ويفهم منه استيعاب الأجزاء. إعـداد وتقرير: الشَّيْخ محسـن الطهرانى عفى عنه فيكشف عـدمُ الإحسـاس بـالتَّجَوُّز فى المقـامين عن أن كلمه «كـلّ» لم توضع لخصوص الاستيعـاب الأفرادى (القسم الأوّل) دون الثَّانِى، ولا العكس (أى: لم توضع لخصوص الاستيعاب الأَجْزَائِىّ دون الأفرادى).

والمُهِمّ أنّ كلمه «كلّ» وضعت لاستيعاب مدخولها، ولمّا كان مدخولها عباره عن الطَّبيعه (العالم: طبيعى العالم) وكلمه «كلّ» وضعت لاستيعاب تمام الطَّبيعه وتمام المدخول، ومعنى استيعاب الطَّبيعه أن الطبع الأوّليّ لكلمه «كلّ» أن تكون كلمه «كلّ» دالَّه على الاستيعاب الأَجْزَائِيّ (دون الأفرادى)؛ لأَنَّ الطَّبيعه عباره عن العناصر والأجزاء المكوِّنه للطبيعه؛ فإِنَّ الطَّبيعه واجده ذاتاً لأجزائها، وهذا بخلاف الأفراد؛ إذ الطَّبيعه ليست واجده ذاتاً لأفرادها وإن كانت تُرى أفرادها وتنطبق على أفرادها، وأفرادها مصاديق لها، ووجدانها لأفرادها بحاجه إلى نظر، وهذا بخلاف أجزائها، فإن أجزاءها مقومات لها. ولكن من دون الأفراد تكون الطَّبيعه قائمه بذاتها، فهناك بعض أنواع الطبيعى له فرد واحد، كما أن هناك بعض أنواع الطبيعى ليس له أفراد.

فإذا كان المدخول هو الطَّبيعه، إذن مقتضى الطبع الأوّلى فى كلمه «كلّ» هو أن تكون دالَّه على استيعاب أجزاء الطَّبيعه. فإذا أريد صرف هذا الاستيعاب إلى الاستيعاب الأفرادى فهذا يحتاج إلى قرينه، وإلا فلو بقينا نحن ومقتضى الطبع الأولى لكلمه «كلّ»، فالمفروض أن تدلّ على استيعاب أجزاء المدخول.

ص: ۲۵۱

ومما يؤيد ذلک ما يقابل كلمه «كلّ»، وهى كلمه «بعض»؛ فَإِنَّ مِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ كلمه «بعض» واضحه فى التبعيض الأَجْزَائِيّ، كما فى «بعض عالم»، أى: بعض أجزاء العالم، وليس البعض هنا بلحاظ الأفراد. وهـذا يؤيد أن ما يقابل كلمه «كلّ» وهو كلمه «بعض» تدلّ على تجزئه الأجزاء، بينما كلمه «كلّ» تدلّ على استيعاب الأجزاء.

إذن، هـذا هو الأصـل الأولى لكلمه «كـلّ»، ولكن هـذا الَّذى قلنـاه لا ـ يعنى أَنَّنَا نريـد أن نقول إن كلمه «كلّ» موضوعه فى اللُّغَه لخصوص الاستيعاب الأَـجْزَائِيّ، فـإِنَّ كلمه «كُـلّ» كمـا قلنـا قبـل قليـل موضـوعه فى اللُّغَه لاستيعـاب مفهوم آخر، لا ـ لخصوص الاستيعـاب الأَـجْزَائِيّ، أمّـا خُصُوصِـيَّه كون الاستيعـاب استيعاباً بلحاظ الأجزاء (= أَجْزَائِيّاً) ليست مسـتفاده من الوضع (بأن تكون كلمه «كُلّ» موضوعهً للاستيعاب الأَجْزَائِيّ) مستفاده من مدخول «كلّ» نفسه، باعتبار أن مدخول «كلّ» عباره عن الطَّبيعه، والطبيعه ذاتـاً واجـده لأجزائهـا وليست واجـده لشـىء آخر غير أجزائها، فهـذه الْخُصُوصِـيَّه مسـتفاده من نفس المـدخول بهـذه النُّكته، أمّا خُصُوصِيَّه كون الاستيعاب استيعاباً أَفْرَادِيّاً فهذا يحتاج إلى القرينه.

ومن هنـا فـإن كلمه «كُـلّ» موضوعه لـذات الاستيعاب، لكن استيعاب المـدخول، أمّا خُصُوصِـيَّه كون الاستيعاب استيعاباً للأجزاء فهـذا ما نسـتفيده من المدخول نفسه، باعتبار أن المدخول طبيعه والطبيعه تدلّ على أجزائها. هذا هو مقتضـى الطبع الأوّلى لكلمه «كُلّ».

إلاَّ أن هناک ظاهره واضـحه وملحوظه فى اللُّغَه فى موارد اسـتعمال كلمه «كلّ» لا يمكن إنكارها وهى أن هـذه الكلمه «كلّ» إذا دخلت على المعرفه أفادت الاستيعاب الأَجْزَائِيّ، وإذا دخلت على النَّكِرَه أفادت الاستيعاب الأفرادى.

فلو قلنـا: «قرأت كـل الكتـاب» أو «حفظت كـل القرآن» فهـذا استيعـاب أجزائى. أمـا إذا دخلت على النَّكِرَه «اقرأ كل كتاب نحو» فيدل على الاستيعاب الأفرادى.

وهـذا الظهور مِمَّا لا إشـكال فيه، إنّما الكلام فى تخريـج هـذه الظاهره، مع أَنَّنَا قلنا إن كلمه «كلّ» لم توضع لخصوص الاستيعاب الأَجْزَائِيّ كما لم توضع لخصوص الاستيعاب الأفرادى، وإنَّما وضـعت لاستيعاب الطَّبيعه، والطَّبيعه لا تختلف من معرفهٍ إلى نكره، فكلاهمـا طبيعه، فلمـاذا حينما تـدخل كلمه «كلّ» على النَّكِرَه (= كلّ عالم) أفادت الاستيعاب الأفرادى، وإذا دخلت على المعرفه (= كل العالم) أفادت الاستيعاب الأَجْزَائِيّ؟ فما هو السر فى ذلك؟!

أفاد المُحَقِّق الْعِرَاقِيّ رحمه الله فى المقام وذكر تفسيرا عُرْفِيّاً لهذه الظاهره وظاهر هذا التفسير، حيث قال: إن الأصل فى اللام أن تكون للعهـد فهذا هو المرتكز من اللام فى الأذهان، فإذا قيل مثلًا: «قرأت كل الكتاب»، فيتبادر إلى الذِّهْن كتابٌ معهود، والعهد هـو التّشـخُّص والفرديّـه، أى: فرد مـن الكتـاب. فبمـا أن اللاـم للعهـد والعهـد يعنى التشـخص المسـاوق للفرديـه، إذن لاـ يمكن الاستيعاب الأفرادى، فيتعيَّن الحمل على الاستيعاب الأَجْزَائِيّ. وهذا هو السرّ.

أمـا إذا لم توجـد اللاـم فى مـدخول «كـلّ»، وقـال: «اقرأ كـل كتاب» فهنا المانع الَّذى كان يمنع فى الفرض الأوّل عن الاستيعاب الأفرادى عباره عن اللام، وهـذا المانع غير موجود هنا، فلا مانع من توجه الاستيعاب إلى الأفراد. أى: يريـد الْعِرَاقِيّ أن يُخَرِّجَ هذه الظاهره الملحوظه من خلال اللام.

فالحاصل: أن الحمل على الاستيعاب الأَجْزَائِيّ إنّما يَتُمّ فى موارد دخول «كلّ» على المعرفه بموجب هـذه القرينه العامّه (وهى لام العهد)، وإذا لم تكن هذه القرينه موجوده كموارد النَّكِرَه فيكون الكلام دالاًّ على الاستيعاب الأفرادى(١) .

ظـاهر هـذا الكلام وهو أن الاستيعاب الأفرادى هو الأصل فى كلمه «كلّ»، ولـذا قال: تكون الكلمه ظاهره فى الاستيعاب الأفرادىّ عنـد عـدم وجود اللام فى المدخول، وإنَّما يصـرف الكلام إلى الاستيعاب الأَجْزَائِيّ بسـبب وجود اللام فى موارد المعرفه، واللّام هى المانعه عن الاستيعاب الأفرادى.

١- (١) - مقالات الأصول: ج ١، ١٤۶-١۴٧

وحينئذٍ يرد عليه: من أَنَّ هذه الظاهره الَّتى نحن بصدد تخريجها وتفسيرها لا تدور مدار وجود اللام، بل تدور هذه الظاهره مدار المعرفه والنّكره، وهذا أعمّ من وجود اللام وعدم وجود اللام؛ فقد لا يكون مدخول «كلّ» ذا لام، ومع ذلك معرفه، بأن يكون مدخول «كلّ» مضافاً، مثل: «اقرأ كلَّ كتابِ زيدٍ»، فهنا أيضاً نلاحظ أَنَّهُ نستفيد منه الاستيعاب الأَجْزَائِىّ، مع أَنَّهُ لا توجد لام فى البين.

أى: الملحوظ فى موارد استعمال كلمه «كلّ» هو أن هذه الكلمه كلما دخلت على المعرفه - سواء كانت المعرفه معرفةً باللام أو معرفه بالإضافه - أفادت الاستيعاب الأَجْزَائِىّ، حتّى وإن لم يكن المدخول محلى باللام. فلو كانت عهديّهُ اللَّام هى المانعه عن الاستيعاب الأفرادى، إذن لاختصت إفاده الاستيعاب الأَجْزَائِىّ بالمعرَّف باللام، أمّا المعرَّف بالإضافه فالمفروض أن تفيد الاستيعاب الأفرادى، بينما نحن نرى أَنَّهُ حتّى فى المعرف بالإضافه نستفيد الاستيعاب الأَجْزَائِىّ. فالمعنى الَّذى ذكره الْعِرَاقِىّ رحمه الله غير موجود، فعهديّهُ اللَّام لا تصلح لتخريج وتفسير هذه الظاهره.

طبعاً هذا إذا كان مقصوده من العهديّهِ ما هو الظَّاهِر من العهديَّهِ، فإن الظَّاهِر منها هو الشَّىْء المشخص والمشار إليه، فهذه الْعَهْدِيَّه تتنافى مع الاستيعاب الأفرادى (كما قلنا)، وتتنافى مع تعدّد الأفراد، لأَنَّ هذه الْعَهْدِيَّه تساوق الفرديه.

أما إذا كان مقصوده رحمه الله من الْعَهْدِيَّه معنى آخر وإن كان هذا خلاف الظَّاهِر، وهو أن يكون المقصود منها مطلق التّعيّن (وليس إشاره إلى فرد مُعَيَّن)، أى: مطلق المعرفه، وكان اللام من باب المثال، فهو محفوظ فى جميع موارد المعرفه، سواء المعرف باللام أو المعرف بالإضافه. فالْعَهْدِيَّهُ بهذا المعنى لا تتنافى مع الاستيعاب الأفرادى؛ لأَنَّ الَّذى يتنافى مع الاستيعاب الأفرادى (كما قلنا) إنّما هو الْعَهْدِيَّه بالمعنى الأوّل، أى: الإشاره إلى فردٍ خاصّ. وهذا إنّما هو موجود فى لام العهد بالخصوص، فلام العهد هى المنافيه للاستيعاب الأفرادى بالخصوص؛ لأَنَّ لام العهد دالَّه على الفرد المعهود، وأمّا غير موارد لام العهد مثل لام الجنس، فَإِنَّهَا معرفه ولكنها حيث لا تدلّ على العهد فلا تدلّ على الاستيعاب الأفرادى.

فهـذا التخريـج الَّذى ذكره الْعِرَاقِيّ رحمه الله غير تامّ. يبقى أن نرى ما هو التعليل الصَّحِيـح لهـذه الظاهره وهذا ما يأتى إن شاء الله غداً

العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

كـانَ الكلامُ فى تخريـج هـذه الظاهره الملحـوظه الَّتى ذكرناهـا بالأَمْسِ وهى أن كلمـه «كـلّ» إذا دخلـت على المعرفه أفـادت الاستيعاب الأَجْزَائِيّ وإذا دخلت على النَّكِرَه أفادت الاستيعاب الأفرادى، فما هو تفسيرها؟

قلنا إن الْعِرَاقِيّ رحمه الله ذكر تفسيراً عُرْفِيّاً لهذه الظَّاهِرَه، لكِنَّنَا لاحظنا أنّ هذا التَّفْسِير قابل للمناقشه كما تقدّم بالأَمْسِ، فلا بُدَّ من تفسير وتخريج آخر لهذه الظَّاهِرَه.

الصَّحِيـح فى مقـام تخريـج هـذه الظَّاهِرَه هو أن يقـال إنَّ مقتضـى الأصـل والطبع الأولى فى كلمه «كـلّ» (كمـا تقـدّم سابقاً) هو الاستيعـاب الأَجْزَائِيّ، أى: استيعاب أجزاء المفهوم الآخر الَّذى دخلت عليه كلمه «كلّ»، سواء كان مـدخولها مُفْرداً كقولنا: «أكرم كُلَّ عالم» و«اقرأ كُلَّ كتابٍ» أو كان مثنى أو جمعاً (كما سوف نوضّـح)، وهـذا المفهوم الآخر إنّما يكون طبيعهً ومفهوماً بأجزائها الذَّاتيّه (أى: الطَّبيعه واجدهٌ لأجزائها بالذّات، وطبيعهٌ بأجزائها وبعناصرها المقوِّمه لها).

فالاستيعـاب الأَجْزَائِيّ الَّذى نفهمه فى موارد دخول كلمه «كـلّ» على المعرفه أمرٌ على القاعـده ولا يحتـاج إلى تخريـج، فعنـدما يقول: «اقرأ كـلَّ الكتـاب» «صـمتُ كـلَّ النهـار» فَتَـدُلُّ كلمه «كُـلٍّ» على استيعاب مفهوم الكلمه الَّتى دخلت عليه كلمه «كُلٍّ» وهو مفهوم الكتاب، ومفهوم الكتاب واجد لأجزائه؛ فَإِنَّ الكتاب بأجزائه يكون كتاباً، وكذلك الصيام.

وإنَّمـا الَّذى يحتـاج إلى التَّفْسِير والتخريـج هو استفاده الاستيعـاب الأفرادى فى موارد دخول الكـل على النَّكِرَه. أى: لماذا نفهم الاستيعـاب الأَفْرَادِيّ عنـدما يقال: «أكرم كل عالم» أو «اقرأ كل الكتاب» ولا نفهم الاستيعاب الأَجْزَائِيّ؟ أى: ما يحتاج إلى القرينه وَالتَّفْسِير وَالتَّخْرِيج هو صرف الاستيعاب إلى الأفراد، وحينئذٍ نقول فى مقام تخريـج دلاله كلمه «كُلٍّ» على الاستيعاب الأَفْرَادِيّ عنـد دخولها على النَّكِرَه: إِنَّنَا لو حـذفنا أداهَ العموم (وهى كلمه «كلّ») ولم نقل: «قرأت كلَّ سوره» بل قلنا «قرأت سورهً»، فسوف نفهم الإطلاق البَدَلِيّ من كلمه «سورهً»، باعتبار أنَّها نكره وَمُنَوَّنَه بتنوين التَّنْكِير، ومعنى الإطلاق البَدَلِيّ هو أن هناك ملاحظه للأفراد، أى: الْمُتِكَلِّم لاحظ الأفرادَ وأشار إليها ولَكِنَّهُ أرادَ أحدها على سبيل البدل. هذا فيما إذا لم تأت كلمه «كلّ».

ص: ۲۵۵

أما إذا دخلت كلمه «كُلٍّ» (وهى موضوعه لغهً للاستيعاب) فى هـذا الجو الَّذى كان وَاضِحاً فيه أن النَّظَر إلى الأفراد (لكن أحدها على سبيل البـدل)، أفادت استيعاب الأفراد لا على سبيل البـدل. فالمقصود أن الأفراد استفدناها قبل دخول كلمه «كلّ» (أى: عند حـذف كلمه «كلّ» كُنَّا نفهم أن النَّظَر إلى الأفراد)؛ بـدليل أَنَّنَا كُنَّا نفهم الإطلاق الْبَدَلِيّ. والإطلاق الْبَدَلِيّ معناه أن المطلوب هو

أحد الأفراد.

وعليه فإنَّ الأفراد هى الملحوظه وليست الأجزاء، ولكن عندنا تأتى كلمه «كلّ» وهى موضوعه فى اللُّغَه للاستيعاب فسوف تدلّ على استيعاب الأفراد، دون الأجزاء.

وهذا هو سرّ استفاده الاستيعاب الأفرادى عند دخول كلمه «كلّ» على النَّكِرَه.

وبعباره أخرى: التَّكَثُّر الملحوظ الَّذى يراد إفاده الاستيعاب بلحاظه (ببركه أداه العموم وببركه الكلّ) إنّما هو الأفراد، لا الأجزاء، فقد استفدنا هذا التَّكَثُّر بغض النَّظَر عن كلمه «كلّ»، حيث كُنَّا نفهم الإطلاق الْبَدَلِيّ هناك، فبعد أن حضرت كلمه «كُلٍّ» الموضوعه للاستيعاب، فَتَدُلُّ على استيعاب هذا التَّكَثُّر استيعاباً أَجْزَائِيّاً.

إذن، فاستيعاب الأفراد ملازم دائماً لهذه النُّكته، وهى أَنَّهُ لولا أداه العموم (= كلمه «كلّ») لكان الإطلاق بَدَلِيّاً، أى: لكان المفهوم المدخول لكلمه «كلّ» شاملاً للأفراد على نحو الشمول الْبَدَلِيّ. وحيث أن الأداه دخلت على المفهوم، وهى موضوعه للعموم، فكما تصلح الأداهُ للاستيعاب الأفرادى تصلح للاستيعاب الأَجْزَائِيّ؛ إذن تدلّ هنا على الاستيعاب الأَفْرَادِيّ.

فحاصل ما نريد أن نقوله فى المقام هو أن الَّذى يظهر من ملاحظه الظهورات هو أن كلمه «كُلٍّ» دائماً تكون معانده لِبَدَلِيَّه مدخولها. فكُلَّما كان مدخول كلمه «كُلٍّ» بَدَلِيّاً (فيما إذا كان المدخول نكرهً)، تقضى كلمه «كُلٍّ» عليها وتستخلفها باستيعاب أَفْرَادِيّ وتفيد بأنَّ الْمُتِكَلِّم لاحظ الأفراد على سبيل الاستيعاب الأفرادى.

ص: ٢٥۶

أما إذا كـان مـدخول كلمه «كـلّ» معرفةً، فكلمه «كلّ» تـدلّ على الاستيعاب الأجْزَائِيّ؛ لأنَّ المعرفه فى نفسـها لا تقتضـى الْبَدَلِيَّه بخلاف النَّكِرَه، وإنَّمـا المعرفه (كـأى مفهوم آخر) تـدلّ على أجزاء نفسـها بمقتضـى طبعهـا الأولى وإطلاقهـا الأولى. فاسـتفاده الاستيعاب الأَجْزَائِيّ فى المعرفه أمر ثابت على القاعده.

ولا يرد النقض على ما ذكرناه بالآيه الشريفه «كل الطّعام كان حِلًا لبنى إسرائيل» بـدعوى أن كلمه «كلّ» فى هذه الآيه المباركه تـدلّ على الاستيعـاب الأَفْرَادِيّ (أى: كـل أفراد الطّعـام)، رغم أن الطّعـام هنا معرفه تـدلّ على الاستيعاب الأفرادى، بينما قلتم بأنَّ الـ«كُلَّ» إذا دخلت على المعرفه أفادت الاستيعاب الأَجْزَائِيّ.

هـذا النقض غير وارد؛ لأَنَّ مفهوم الطّعـام سِنخ مفهوم يمكن عَدُّ أفراده أجزاءً له، بخلاف مفهوم الإنسان؛ فإن مفهوم الإنسان لا يمكن عَدّ أفراده أجزاءً له؛ ولـذا فى مقـام الاستيعاب الأَفْرَادِيّ لا يصـحّ أن يقال: «كل الإنسان حيوان ناطق» ويُقصـد به استيعاب الأفراد، بينما يصـحّ القول: «كلّ إنسان حيوان ناطق»؛ لأَنَّ أفراد الإنسان لا يمكن عَدُّها أجزاءً للإنسان، بخلاف مثل مفهوم الطّعام أو مفهوم الماء؛ إذ يمكن عد أفراده أجزاءً له.

فالاستيعـاب الأفرادى فى هـذه الآيه (كما قلنا) فى الواقع استيعابٌ أجزائى ومطابق للقاعـده، فلم نخرج من القاعـده الَّتى أسسـناها وهى أن كلمه «كلّ» إذا دخلت على المعرفه أفادت الاستيعاب الأَجْزَائِيّ، لكن يمكن عَدّ أفراد الطّعام فى هذه الآيه أجزاء للطعام. مثل الماء، فإنَّ من الممكن أن يكون أفراد الماء أجزاء له، فَيَصِحُّ أن نقول: «كل الماء يحلّ شربه». فالاستيعاب فى هذه الآيه ليس أمراً شَاذّاً، وليس أمراً يمكن أن ينقض به على ما قلناه.

وممـا ذكرنـاه يَتَّضِح حـال ما إذا دخلت كلمه «كلّ» على الجمع، مثل «قرأت كل الكتب» أو ما هو بحكم الجمع مثل اسم الجمع كـ«النَّاس» و«القوم» فى «رأيت كـل النَّاس» أو «رأيت كُلَّ القوم». فهنا العموم والاستيعاب الَّذى نفهمه من أمثال هـذه الجمل له وجهان وتخريجان تَامَّانِ:

الأوّل: أن یكون العموم عموماً أَجْزَائِیّاً. فیمكن أن نفهم من جمله «قرأت كلَّ الكتب» استیعاباً أَجْزَائِیّاً (أی: أجزاء تلك الكتب). فكلمه «كُلٍّ» تستوعب جمیع أجزاء مدخولها، ومدخولها هو الجمع، وأجزاء الجمع بما هو جمع أفراده. فیمكن اعتبار كل واحد من آحاد الجمع جزءاً من أجزاء الجمع. فیمكن اعتبار الاستیعاب استیعاباً أَجْزَائِیّاً فیما إذا دخلت كلمه «كُلٍّ» علی الجمع. وهذا ممكن وصحیح.

كما یمكن أیضاً أن یكون الاستیعاب استیعاباً أَفْرَادِیّاً، أی: استوعبت كلمه «كلّ» تمامَ أفراد المدخول هنا؛ لأَنَّ المدخول عباره عن الجمع (=الكتب) وأفراد الكتب عباره عن كل واحدٍ واحدٍ من الكتب. فكلاهما ممكن فی حق الجمع (أی: إذا دخلت كلمه «كُلٍّ» علی الجمع یمكن أن نقول: إن الاستیعاب أجزائی – لأَنَّ كل كتاب جزء من الجمع –، كما یمكن أن نقول: إن الاستیعاب أفرادی– لأَنَّ كل كتاب هو فرد من أفراد الكتب–).

لكن لا یبعد عندی أن یكون الأظهر فیه هو الأوّل (= الاستیعاب الأَجْزَائِیّ)، كما هو الحال فی دخول كلمه «كُلٍّ» علی اسم العدد المعرَّف، مثل «العَشَرَه»، فی قولنا: «كُلّ العشره»؛ فَإِنَّ الاستیعاب الَّذی نفهمه من كلمه «كُلٍّ» فی «كُلّ العشره» استیعابٌ أجزائی (أی: استیعاب ناظر إلی أجزاء العشره)، و«أجزاء العشره» تعنی «آحاد العشره» (= كل واحد من أجزاء العشره هی آحاد العشره)، والعشره مركبه من عشره أجزاء. أما أفراد العشره فهی العشرات العدیده الَّتی یكون كل واحده منها فرداً من أفراد العشره (أفرادها مثلاً عشره أشخاص، وعشره تفاحات، وعشره كتب وهكذا..)(۱) . فإن الآحاد المنضویه تحت كل عددٍ أجزاء له ولیس أفرادا له؛ فَإِنَّ الأعداد المنضویه تحت عدد «الخمسه» لیست مصادیق وأفراد للخمسه وإنَّما هی أجزاء للخمسه.

ص: ۲۵۸

۱- (۱) – لا ننسی أن الكلام هنا حول «العشره» الَّتی هی اسم العدد، أی: العشره فی مقابل أحد عشر واثنا عشر و..، أما «العشره» الجنس فهی الَّتی تحتوی تحتها أفراد العشره، كما لا نتحدث فی المقام عن أفراد «العشره» الجمع، ولا عن «العشرات» الجمع (هذا ما أفاده الأستاذ – حفظه الله – جواباً عن أسئله عدّه من التلامیذ).

فالاستيعاب إنّما هو استيعاب بالنظر إلى كل واحد واحدٍ من آحاد العشره، فى قبال قولنا: «رأيتُ كل العشره إلّا واحداً منهم» فنكون قد استثنينا جزءاً من مفهوم العشره، أى: التسعه.

فالحاصل: أَنَّنا نريد أن نقول فليكن اسم الجمع أو الجمع مثل اسم العدد المعرَّف، أى: الاستيعاب الموجود فى الجمع مثل الاستيعاب الموجود فى اسم العدد، فإذا دخلت كلمه «كلّ» على الجمع أفادت نفس الاستيعاب الَّذى تفيده هذه الكلمه إذا دخلت على اسم العدد المعرَّف.

فالاستيعاب فى «كل الكتب» ناظر إلى الأجزاء أيضاً، أى: أجزاء الكتب بما هى كتب عباره عن هذا الكتاب وذاك الكتاب و..؛ لأَنَّ الكتب جمع وأجزاء الكتب عباره عمَّا يتركّب منه الجمع. فيفيد الاستيعاب الأَجْزَائِيّ.

هذا تمام الكلام بالنسبه إلى دخول «كُلّ» على المعرفه وعلى النَّكِرَه، وعلى الجمع.

العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

قلنا إن كلمه «كُلّ» إذا دخلت على النَّكِرَه أفادت الاستيعاب الأفرادى وذكرنا النُّكْتَه وَالتَّفْسِير لهذه الإفاده، وإذا دخلت على المعرفه أفادت الاستيعاب الأَجْزَائِيّ على القاعده؛ لأَنَّ مدخولها عباره عن المفهوم الَّذى هو عباره عن الطَّبيعه، والطبيعه تَتِمّ بأجزائها، فكلمه «كُلّ» تدلّ على استيعاب أجزاء هذه الطَّبيعه.

هذا واضح فيما إذا كان مدخول المعرفه مفرداً، من قبيل «كلّ الكتاب» «كلّ الدرس» «كلّ اليوم»، وأمّا إذا كان مدخول المعرفه جمعاً، من قبيل «كلّ الكتب» أو دخلت على ما هو بحكم الجمع من قبيل اسم الجمع مثل «كلّ القوم» و«كلّ النَّاس»، فهل تفيد الاستيعاب الأَجْزَائِيّ أو الاستيعاب الأفرادى؟ هنا قلنا: إن الاستيعاب و العموم الَّذى نفهمه من أمثال هذه الجمله يمكن تخريجه بكلا النحوين:

يمكن أن يكون استيعاباً أَجْزَائِيّاً، بمعنى أن تكون «كُلّ» مستوعبه لتمام أجزاء هذا المدخول، والمدخولُ هو الجمع، بحيث يكون كل واحد من وحدات الجمع (كل كتاب من الكتب أو كل واحد من القوم) جزءاً لهذا الجمع المدخول، وتكون كلمه «كُلّ» دالَّه على استيعاب هذه الأجزاء.

ويمكن أيضاً أن يكون استيعاباً أَفْرَادِيّاً، بمعنى أن تكون «كُلّ» مستوعبه لتمام أفراد المدخول، بحيث يكون كل واحد من وحدات الجمع (كل كتاب من الكتب أو كل واحد من القوم) فرداً لهذا الجمع المدخول (أى: أن يكون «كُلّ» جمعاً مُرَكَّباً من أجزاء)، وحينئِذٍ تدلّ كلمه «كُلّ» على الاستيعاب الأَجْزَائِيّ. وإذا اعتبرنا كل واحد من وحدات الجمع فرداً للجمع، أى: لم نعتبر

الجمع كُلاًّ مُرَكَّباً من أجزاء، فحينئذٍ يكون الاستيعاب أَفْرَادِيّاً.

فكلاـ التخريجين ممكن إلاَّـ أَنَّنا قلنا بالأَمْسِ أن الأظهر (فى موارد دخول «كُلّ» على الجمع) هو الأوّل، أى: أن يكون الاستيعاب أَجْزَائِيّاً لا أَفْرَادِيّاً.

وكذلك الأمر فى موارد دخول كلمه «كُلّ» على اسم العدد المعرَّف، من قبيل «العشره» و«الخمسه» و«الأربعه» وأى اسم من أسماء الأعداد فيما إذا كان معرَّفاً ودخلت عليها «كُلّ» (أى: «كُلُّ العشره»)، فالاستيعاب المستَفادُ من كلمه «كُلّ» فى مثل هذه الموارد إنّما هو استيعاب أجزائى (أى: استيعاب ناظر إلى أجزاء العشره)، وأجزاء العشره هى آحاد العشره. إذن، هو استيعاب بِالنَّظَرِ إلى كل واحدٍ واحد من آحاد العشره. فقولنا مثلًا: «كل العشره» فى قِبَال قولنا «كل العشره إلَّا واحداً منها». أى: إلَّا واحداً من آحاد العشره، فنكون قد استثنينا أحداً من آحاد العشره، الآحاد الَّتى هى أجزاء للعشره. وآحادها إنّما هى أجزاؤها، فنكون قد استثنينا جزءاً من أجزاء تلك العشره. فإذا لم يكن يوجد هناك استثناء (حيث أن الاستثناء يقابل الكلّ) فكلمه «كُلّ» تفيد استيعاب هذه الأجزاء، وليس النَّظَر هنا إلى استيعاب أجزاء كل واحد من آحاد العشره وإنَّما النَّظَر إلى استيعاب آحاد العشره الَّتى هى أجزاء للعشره.

ص: ۲۶۰

فإن قلتم: إن كلمه «كُلّ» إذا دخلت على اسم العدد المعرَّف من قبيل «كل العشره» تفيد الاسْتِيعَاب الأفرادى لا الأَجْزَائِيّ؛ بدليل أَنَّهُ لو استثنينا الجزءَ فيكون هذا الاستثناء غير صحيح، فلو قال: «كل العشره إلاَّ هذا الجزء من الكتاب» فإنَّ هذا الاستثناء غير صحيح ومستهجن، بخلاف ما إذا استثنينا فرداً من العشره وقلنا: «كل العشره إلاَّ واحداً» فهذا الاستثناء ليس مستهجناً، فهذا يكشف عن أن الاستيعاب استيعاب أفرادى ولذا يصحّ أن نستثنى فرداً، وليس أَجْزَائِيّاً ولذا لا يصحّ أن نستثنى جزءاً.

قلنا: إن الاستيعاب – كما قلنا – أجزائى وليس أَفْرَادِيّاً، وإنَّ كلمه «كُلّ» تدلّ على استيعاب تمام العشره، لكن أجزاء العشره ليست إلاَّ آحادها، وليست أجزاء لآحادها. أى: المفروض أن كلمه «كُلّ» داخله على العشره بما هى عشره، والعشره إنّما تكون عشره فيما إذا كانت واجده لأجزائها. فكلمه «كُلّ» تدلّ على استيعاب هذه الأجزاء، أى: استيعاب هذه الآحاد، ومن هنا يصحّ أن نستثنى أحد هذه الآحاد، أو اثنين من آحادها.

فحاصله ما نريد قوله هو أَنَّهُ كما أن الحال فى اسم العدد المعرَّف المدخول لكلمه «كُلّ» يكون الاستيعاب الْمُسْتَفَاد منها استيعاباً أَجْزَائِيّاً، فليكن الجمع واسم الجمع مثل اسم العدد أيضاً، فإذا دخلت كلمه «كُلّ» على الجمع أو على اسم الجمع يكون الاستيعاب استيعاباً أَجْزَائِيّاً وَنَاظِراً إلى أجزاء المدخول؛ لأَنَّ المدخول هو الجمع، والجمع بما هو جمع بأجزائه، وأجزاؤه عباره عن آحاده. فأجزاء الكتب (فى الجمع بما هو جمع) آحاد الكتب، يعنى: هذا الكتاب وذاك الكتاب وذلك الكتاب. فهذه أجزاء الكتب وليست آحاد للكتب، ولذلك يصحّ أن نستثنى أحد هذه الأجزاء ونقول: قرأت كل الكتب إلاَّ هذا الكتاب، ولا يصحّ أن نستثنى جزءاً من أحد هذه الكتب ونقول: «قرأت كل الكتب إلاَّ هذا الجزء من هذا الكتاب» فهذا استثناء غير عُرْفِيّ ومستهجن وغير مقبول.

ص: ۲۶۱

فيقال كما قلنا فى اسم العدد، يقال بأن الاستيعاب هنا استيعاب أجزائى، والأجزاء عباره عن الآحاد.

وَالْحَاصِلُ: أَنَّ كلمه «كُلّ» إذا دخلت على المفرد المعرَّف أفادت الاستيعاب الأَجْزَائِيّ على القاعده (لأَنَّنَا قلنا: إن «كُلّ» تدلّ على استيعاب مفهوم مدخولها، ومفهوم مدخولها هنا الطَّبيعه، فإن الكتاب يعنى طبيعه الكتاب، وطبيعه الكتاب إنّما هى بأجزائها كالغلاف والأوراق)، وإذا دخلت على الجمع أو اسم الجمع أمكن كلا النحوين من الاستيعاب (أى: يمكن الاستيعاب الأَجْزَائِيّ بأن نعتبر الجمعَ كُلاًّ مُرَكَّباً من أجزاء، وكل واحد من وحداته جزء له، كما يمكن أن يكون الاستيعاب أَفْرَادِيّاً إذا لم نعبر الجمع كلاًّ مُرَكَّباً من أجزاء)، لكن قلنا: إنّ الأظهر هو الأوّل؛ لأَنَّ أجزاء الجمع هى آحادها (= أجزاء الكتب آحَاد الكتب، وأجزاء القوم آحاد القوم)، كما هو الحال فى اسم العدد كـ«العشره» و«الخمسه». هذا بالنسبه إلى المفرد والجمع واسم الجمع واسم العدد المعرَّف.

أما إذا دخلت «كُلّ» على المثنى، كقولنا: «قرأت كل الكتابين» أو «كتبتُ كلَّ الدرسين»، أو «طالعتُ كُلَّ المجلدين» وهكذا.. فنريد أن نقول: إن الاستيعاب هنا أجزائى أيضاً (أى: بِالنَّظَرِ إلى أجزاء كل واحد من الكتابين)، ولا يمكن فيه الاستيعاب الأَفْرَادِيّ؛ لأَنَّ المدخول هنا تثنيه، والاثنان الَّذى هو المدخول لا يناسب التَّكَثُّر و الاسْتِيعَاب الأَفْرَادِيّ، فـ«عدم صلاحيه وعدم مناسبه المدخول هنا لِلتَّكَثُّر والاستيعاب الأَفْرَادِيّ» بنفسه تكون قرينه على أن النَّظَر إلى أجزاء كل من الكتابين، أى: قولنا «قرأت كل الكتابين» ليس فى قِبَال قولنا: «قرأت الكتابين إلاَّ واحداً منهما»، فمَن أراد أن يُفهِم ذاك المعنى يقول: «قرأتُ واحداً منهما»، فإنَّنى لا أرى الاستثناء فى «قرأت الكتابين إلاَّ واحداً منهما» استثناءً عُرْفِيّاً بل هو استثناء مرفوض وغير صحيح؛ لأَنَّهُ لا يصحّ استثناء الواحد من الاثنين حتّى نؤكّد عدم الاستثناء بكلمه «كُلٍّ»، وإنَّما قولنا «قرأت كلَّ الكتابين» فى قِبَال قولنا: «قرأت الكتابين إلاَّ بعضاً من أحدهما». أى: فى مقابل استثناء جزءٍ من أجزاء أحد الكتابين، لا فى مقابل استثناء «أحد الكتابين».

فالحاصل: أن كلمه «كُلّ» الداخله على المعرَّف تدلّ على الاسْتِيعَاب الأجْزَائِيّ، يعنى: استيعاب أجزاء المدخول، بلا فرق بين أن يكون المدخول المعرَّف عباره عن المفرد أو أن يكون عباره عن الجمع أو أن يكون عباره عن اسم الجمع أو أن يكون عباره عن اسم العدد المعرَّف أو أن يكون عباره عن المثنى، فلم نَشُذّ عن القاعده الَّتى أسسناها (وهى أن الكلّ إذا دخلت على المعرَّف أفادت الاستيعاب الأَجْزَائِيّ) فى كل هذه الموارد، غايه الأمر أن أجزاء الجمع عباره عن آحاده، وكذلك أجزاء العدد عباره عن آحاده، أما فى المثنى فإن أجزاء المثنى عباره عن أجزاء كل واحد من الفردين، فأجزاء الكتابين عباره عن صفحات الكتابين، وليس عبارهً عن الفردين؛ لأَنَّهُ تثنيه وليس تَكَثُراً، ولا تَكَثُرَ فى الآحاد كما لا تَكَثُّر فى التَّثْنِيه، فلا معنى للاستيعاب الأَجْزَائِيّ فيه.

هذا تمام الكلام فى هذه الجهه الثَّانيه من جهات البحث عن كلمه «كُلّ»، فقد استوعبنا أن لحد الآن أن كلمه «كُلّ» تدلّ على استيعاب مدخولها، وبعد ذلك يجب أن ندخل فى الجهه الثَّالثه، وهى جهه تخريج دلاله كلمه «كُلّ» على الاستيعاب.

العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

الجهه الثَّالثه: فِى البحث عن تخريج الدِّلاَلَه اللُّغَوِيَّه الَّتى أثبتناها فِى الجهه الأولى لكلمه «كُلّ»، وهى دلالتها على العموم والاستيعاب، فهل نحتاج نحن فِى فهم العموم والاستيعاب من هذه الكلمه إلى إجراء مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ فِى مدخولها، بحيث يتوقَّف إسراء الحكم إلى تمام أفراد العالم (فِى قولنا: «أَكْرِم كُلَّ عالم») على إجراء الإِطْلَاق وقرينه الحِكْمَه فِى كلمه «العالم»؟ أم لا نحتاج إلى ذلك، بل إن دخول كلمه «كُلّ» على كلمه «العالم» يغنى كلمةَ «العالم» عن قرينه الحِكْمَه. أى: تتولى كلمةُ «كُلّ» دورَ قرينه الحِكْمَه. هذا هو الخلاف الواقع بين الأعلام وَالَّذِى نريد أن ندرسه فِى هذه الجهه، ولكل من القولين أتباع.

ص: ۲۶۳

وطبعاً لا يختصّ هذا الخلاف بكلمه «كُلّ»، بل يجرى ويسرى إلى كل لفظ وأداه (بالقياس إلى مدخولها) من ألفاظ العموم.

وَالظَّاهِر من كلام الْمُحَقِّق الخُراسانىّ فِى الكفايه أنَّ كلا الوجهين ممكن من الناحيه الثُّبوتيّه والنَّظريّه. أى: يمكن وضع كلمه «كُلّ» ثبوتاً ليلائم القولَ الأوّل وليلائم القول الثَّانِى أيضاً. بمعنى أَنَّهُ من الممكن أن يضع الواضعُ كلمه «كُلّ» بنحو نحتاج إلى قرينه الحِكْمَه فِى مدخولها، ومن الممكن ثبوتاً أن يضع الواضع كلمه «كُلّ» بنحو لا نحتاج إلى قرينه الحِكْمَه فِى مدخولها.

توضيح ذلك: أن اسم الجنس الَّذى هو مدخول «كُلّ» (أى: العالم، والإنسان فِى «كُلّ عالم» و«كُلّ إنسان») مَوْضُوع لِلطَّبِيعَهِ المهمله (أى: الجامع بين المطلق والْمُقَيَّد)، فإن أريد منها المقيّد تحتاج إلى قرينه كما إن أريد منها المطلق تحتاج إلى قرينه. فإن أريد منها المقيّد فلا بُدَّ من الإتيان بقرينه تَدُلّ على القيد، وإن أريد به المطلق فأيضاً لا بُدَّ من الإتيان بقرينه تَدُلّ على الإِطْلَاق، سواء كانت قرينه خاصّه (بأن: يصرح الْمُتِكَلِّم بأن مقصودى هو المطلق) أو قرينه عامه وهى قرينه الحِكْمَه.

فعلى أى حال، يحتاج مدخول «كل» إلى قرينه بأَنَّهُ ماذا أريد من هذا المدخول، هل أريد منه الطَّبِيعَه المطلقه أو أريد منه الطَّبِيعَه

المقیَّده. وأمّـا نفس الکلمه فالمفروض أنَّها لا تَـدُلّ علی ما أریـد منها (أی: لا تَـدُلّ علی المطلق ولا علی المقیّد)، لأنَّهَا موضوعه للجامع بین المطلق والْمُقَیَّد. هذا شأن المدخول.

وحینئِذٍ نأتی إلی أداه العموم ککلمه «کل» مثلًا، فیقول صاحب الکفایه: إنَّ من الممکن أن یضع الواضع کلمه «کل» لاستیعاب ما أرید من مدخولها، کما أنَّ من الممکن أن یضع الواضع کلمه «کل» لاستیعاب ما یصلح المدخول للانطباق علیه.

ص: ۲۶۴

فـإن وضـعها على النَّحْو الأـوّل (أی: أَنْ تَكَونَ كلمه «كُلٍّ» موضوعه لاستيعـاب المراد من المـدخول) إذن فلاـ محاله نحتاج إلى إجراء قرينه الحِكْمَه فِی المـدخول؛ لأَنَّ المفروض أنَّ الأداه قـد وضـعت للدِّلاله على استيعاب المراد من مدخولها، وَمِنَ الْوَاضِـحِ أَنَّ مدخولها إِنَّمَا هو اسم جنس، واسم الجنس لا يَدُلّ بنفسه إلَّا على الطَّبِيعَه المهمله، ولا يَدُلّ على أَنَّهُ ماذا أريد منه؟! فلا يُعرف المراد من المـدخول من خلال الأداه؛ لأَنَّ الأداه وضـعت لاستيعاب المراد من المـدخول. إعـداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانی عفی عنه. ولا يُعرف من المـدخول نفسه، لأَنَّ المـدخول نفسه وضع لِلطَّبِيعَهِ المهمه، فلا بُدَّ من تعيين أن المراد من المدخول هو المطلق من خلال قرينه الحِكْمَه (أی: لا بُدَّ من إجراء قرينه الحِكْمَه لكی نثبت بها أن المراد من المدخول هو "الطَّبِيعَه المطلقه"، ثم تأتی كلمه «كُلٍّ» وتـدلّ على استيعاب جميع أفراد هـذه الطَّبِيعَه المهمله). هـذا إذا وضـعها الواضع بالنحو الأوّل. فبناء على هذا سوف يكون العموم دائماً بحاجه إلى الإِطْلَاق.

وإن وضعها الواضع بالنحو الثَّانِی (أی: وضع كلمه «كُلٍّ» لا لاستيعاب المراد من المدخول، بل لاستيعاب ما ينطبق عليه المدخول) فلا حاجه بنا إلى إجراء قرينه الحِكْمَه فِی المـدخول، لأَنَّ الأداه بنفسـها تَدُلّ على استيعاب تمام الأفراد الَّتی يصـلح المدخول ذاتاً للانطباق عليها. فإن مفهوم المدخول إذا كان صَالِحاً ذاتاً للانطباق على تمام الأفراد وتم تطبيقه عليها فعلًا (بتوسط الأداه مباشـره) فلم تعد هناك حاجه إلى إجراء قرينه الحِكْمَه كما هو واضح.

فَالنَّتِيجَهُ أَنَّهُ بحسب مقام الثُّبوت يمكن كلا الأَمْرَيْنِ:

أما بحسب مقام الثُّبوت:

الأمر الأوّل: لازمه توقّف العموم على تَمَامِيَّه الإِطْلَاق فِی المـدخول، لتحديـد المراد من المـدخول، ثم استيعاب أفراد هـذا المراد بتوسط أداه العموم.

ص: ۲۶۵

الأمر الثَّانِي: يعنى استغناء العموم عن إطلاق الْمَفْهُوم؛ لأنَّهُ يفترض فِي الأداه أنَّها بنفسها تَدُلّ على استيعاب تمام الأفراد الَّتى يصلح المدخول للانطباق عليها. هذا بحسب مقام الثُّبوت.

وبحسب مقام الإثبات:

يستظهر المُحَقِّق الخُراسانىّ الثَّانِي (أى: يقول: الظَّاهِر أن كلمه «كُلٍّ» وضعت لاستيعاب ما يصلح المدخول للانطباق عليه)، فلا نحتاج فِي استفاده العموم من أداه العموم ومن كلمه «كُلٍّ» إلى إطلاق ومقدّمات الحِكْمَه فِي المدخول؛ إذ تَدُلّ الأداه رأساً على استيعاب تمام الأفراد الَّتِي ينطبق عليها المدخول.

ولا يبعد أن يكون هذا هو الْمَشْهُور بين الأُصُولِيِّينَ واختاره جمع من المتأَخِّرين كالمحقق الإِصْفِهَانِيّ رَحِمَهُ اللَهُ والسّيّد الأستاذ الخوئى رَحِمَهُ اللَهُ، بل أنهما ذهبا إلى أن الأوّل غير ممكن ثبوتاً.

بينما اختار جمله مِنَ الأُصُولِيِّينَ الأوّل، ومن بينهم النائينى حيث ذهب إلى أَنَّهُ لا بُدَّ من إجراء قرينه الحِكْمَه فِي المدخول، وأن استفاده الاستيعاب والعموم من أدوات العموم متوقّفه على إجراء الإِطْلَاق فِي مدخولها، بحيث لولا إجراء الإِطْلَاق فِي المدخول لا يستفاد ولا يفهم العموم من أيه أداه من أدوات العموم.

فالمسأله ذات قولين:

القول الأول: العموم إِنَّمَا هو فِي طول الإِطْلَاق. أى: أداه العموم موضوعه لاستيعاب ما يراد من مدخولها، وتعيين ما يُراد إِنَّمَا يكون من خلال مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ والإطلاق. وهذا ما اختاره النائينى. فلا يمكن استفاده العموم من خلال الأداه وحدها ومن دون الاستعانه بأدوات العموم.

القول الثَّانِي: هو أن العموم لَيْسَ فِي طول الإِطْلَاق، وليس مفتقراً وَمُحْتَاجاً إلى الإِطْلَاق، بل أداه العموم موضوعه لاستيعاب ما ينطبق عليه مدخولها، فإفاده العموم والاستيعاب من خلال الأداه وحدها أمر ممكن بل هو المتعيَّن والواقع، وهذا ما اختاره الإِصْفِهَانِيّ والسّيّد الأستاذ الخوئى رَحِمَهُ اللَهُ وَقَدْ يَكُونُ له قائل غيرهما أيضاً.

ص: ۲۶۶

فلندرسهما بتفصيل:

أما القول الأوّل: فحاصل ما يمكن جعله دَلِيلًا فَنِّيّاً على هـذا القول هو أن يقال: إن الأداه إِنَّمَا تَـدُلّ على استيعاب المـدخول، ولا تَـدُلّ على تعيين المـدخول، ولـذا لاـ مانع من ناحيه الأداه من دخولها على أى مـدخول، تـدخل على الْمَفْهُوم المقيَّد وتـدلّ على الْمَفْهُوم المطلق. فلاـ فرق من نـاحيه كلمه «كـل» بين قولنـا: «أكرم كـل إنسـان» (الإنسان مطلق) وبين أن نقول: «أكرم كل إنسان عـالم» (الْمَفْهُوم هنـا مقيَّد بقيـد واحـد) وبين أن نقول: «أكرم كل إنسان عالم عادل» (الْمَفْهُوم هنا مقيَّد بقيـدين). فكلمه «كل» لا تأبى عن تقييد مدخولها وتحصيص مدخولها إلى أى درجه شئنا. هذا من ناحيه الأداه.

أما من ناحيه مـدخول الأداه، فيقول المرزا إن مـدخولها اسم جنس، واسم الجنس مَوْضُوع لِلطَّبِيعَهِ المهمله، وهذه الطَّبِيعَه المهمله يسميها النائينى بالماهيه اللابشرط الْمَقْسَمِيّ، وَالَّتِى هى جامعه لثلاثه أفراد:

الأوّل: الْمَاهِيَّه الملحوظه بشرط اللابشرط الْقِسْمِيّ (الْمَاهِيَّه المطلقه).

الثَّانِى: الْمَاهِيَّه الملحوظه بنحو بشرط شىء (الْمَاهِيَّه أو الطَّبِيعَه المقيّده).

الثَّالث: الْمَـاهِيَّه الملحوظه بشـرط لاـ (الْمَـاهِيَّه المجرّده عن الخُصُوصِـيّات الخـارجيه)، وهى الْمَـاهِيَّه الَّتى تقع مَوْضُوعـاً فِى قولنـا: «الإنسـان نوع»؛ فـإن مـاهيَّه الإنسـان لوحظت هنا بشـرط التجرد عن الخُصُوصِـيّات الخارجيه، وإلا فمع الخُصُوصِـيّات الخارجيه لا يكون «نَوْعاً»، أو عندما نقول: «الناطق فصل» وأمثالهما، نكون قد لاحظنا الْمَاهِيَّه بهذا اللِّحَاظ الثَّالث.

إذن، اسم الجنس مَوْضُوع لِلطَّبِيعَهِ المهمله الجامعه بين هـذه الأقسام الثَّلاثه، وَالطَّبِيعَه بهذا المعنى (أى: لا بشـرط الْمَقْسَـمِيّ الَّذى هو مقسم لهـذه الأقسام الثَّلاثه) يسـتحيل أن تنطبق على الأفراد الخارجيّه؛ لأَنَّ المفروض أَنَّها جامعه بين ما يقبل الانطباق وبين ما لا يقبل الانطباق على الأفراد الخارجيّه، والجامع بين ما يقبل الانطباق وما لا يقبل الانطباق، لا يقبل الانطباق.

إذن، مـدخول الأـداه غير قابل للصـدق على الأفراد الخارجيه، بينما أداه العموم (ككلمه «كلّ») لا يمكن أن تَـدُلّ على العموم إلاّ إذا كان مدخولها مِمَّا يقبل الانطباق على تمام الأفراد الخارجيه. فما هو الحل؟!

فيقال على هذا الأساس أن فِي المقام أربع احتمالات لا بُدَّ من تمحيصها:

الاحتمال الأوَّل: أن يفرض أن الأداه تَدُلّ على استيعاب أفراد المعنى الَّذى وضع له مدخولها.

ولكن هـذا الاحتمـال ساقـط، لأَـنَّ وضع الأداه بهـذا النَّحْو مسـتحيل، بِأَنْ تكون كلمه «كل» مثلًا موضوعه لاستيعاب أفراد المعنى الَّذى وضع له المـدخول؛ لأَـنَّ المـدخول اسم جنس، واسم الجنس وضع لِلطَّبِيعَهِ المهمله، وَالطَّبِيعَه المهمله هى الْمَاهِيَّه الملحوظه بنحو اللابشـرط الْمَقْسَـمِيّ، ولاـ يعقـل انطباق هـذه الْمَاهِيَّه على الأفراد الخارجيه، فكيف يمكن وضع الأداه لاستيعاب تمام أفراد معنىً ذاك المعنى غير قابل أساساً للانطباق على الأفراد الخارجيّه، بل لا بُدَّ من تحول المعنى المـدخول من الطَّبِيعَه المهمله إلى الطَّبِيعَه المطلقه (أى: إلى اللابشرط الْقِسْمِيّ)، حتّى يمكن جريان الاستيعاب على معنى المدخول.

الاحتمال الثانى: أن يفرض أن الأداه تَـدُلّ فقط على أن مَدْخُولَهَا عباره عن الطَّبِيعَه المطلقه، ولا دلاله لها على استيعاب أفراد هذه الطَّبِيعَه، إعـداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانى عفى عنه وإنَّما تقوم الأداه بدور تحويل المعنى المدخول من الطَّبِيعَه المهمله إلى الطَّبِيعَه المطلقه (من اللابشرط الْمَقْسَمِيّ إلى اللابشرط الْقِسْمِيّ)، فلا تَدُلّ كلمه «كُلٍّ» على الاستيعاب.

هـذا الاحتمال ساقط أيضاً، لأَنَّهُ خلاف الوجـدان الَّذى يحكم ويقضـى بأن الأداه تفيـد الاستيعاب والعموم، بـدليل التَّبَادُر الْعُرْفِيّ والانسـباق إلى ذهن أبنـاء اللُّغَه، كما تقـدّم فِى الجهه الأولى، حيث أثبتنا هـذا الأساس بأن كلمه «كل» وضـعت لعموم واستيعاب مدخولها.

ص: ٢٦٨

الاحتمال الثَّالث: أن يُفرض أن الأدَاه تَـدُلّ على كلا المطلبين: أوَّلًا تَـدُلّ على أن مـدخولها هو المطلق (هو اللابشـرط الْقِسْـمِيّ)، وتـدلّ أيضاً على استيعاب أفراد هـذا المطلق (أى: تَـدُلّ على معنيين معاً). فبالنتيجه تَـدُلّ الأداه على استيعاب أفراد مَدْخُولهَا، بعد تحويـل معنى المـدخول مـن المطلـق إلى المهمـل (أى: الأداه تقـوم بعمليـن معـاً، أوَّلاً يوسـع دائره المـدخول ويثبت بـأَنَّ معنى المدخول هو اللابشرط الْقِسْمِيّ والمطلق، وثانياً تستوعِب أفراد هذا المدخول).

هـذا الاحتمال أيضاً وَاضِح الْبُطْلَانِ والسـقوط؛ لأَنَّ معنى ذلك أن الأداه لها معنيان طُولِيَّانِ فِى اسـتعمال واحد، أحدهما: إطلاق المـدخول، وثانيهما: استيعاب أفراد هـذا المطلق، بينما مِنَ الْوَاضِح أَنَّ كل كلمه لها معنى واحـد ولا يمكن أن يكون لها معنيان، كغيرها من الكلمات.

الاحتمـال الرَّابع: وهو أن يفرض أن الأداه تَـدُلّ على استيعاب أفراد المـدخول، بعـد تحويل المعنى المـدخول من الطَّبِيعَه المهمله إلى الطَّبِيعَه المطلقه ببركه قرينه الحِكْمَه، لا بالأداه نفسها. أى: أوَّلًا نحوِّل المعنى المدخول من اللابشرط الْمَقْسَمِيّ إلى اللابشرط الْقِسْمِيّ ببركه قرينه الحكمه، بعد ذلك تأتى الأداه وتدلّ على استيعاب تمام أفراد هذا المدخول.

وهذا الاحتمال هو المتعيَّن، بعد أن سقطت الاحتمالات السَّابِقَه.

إذن، إفاده العموم دائماً فِى طول إفاده الإِطْلَاق. أى: نفهم العموم من كلمه «كُلٍّ» فيما إذا فهمنا من المدخول أَنَّهُ مطلق. أما إذا لم نفهم أن المـدخول مطلق أو مهمـل، فلا يمكن للكل أن تسـتوعب شـيئاً، لأَنَّ «كل» وضـعت لاستيعاب ما يُراد من مـدخولها، فما المراد من مدخولها؟! لا بُدَّ من قيام قرينه على أن المراد من المدخول ما هو؟ وهذه القرينه هى القرينه العامه وهى قرينه الحِكْمَه.

فَالْحَاصِلُ أَنَّ الأداه تَدُلّ على استيعـاب أفراد المـدخول، ولا تعيّن أن المـدخول هـو المطلـق، فلا بُدَّ من إثبـات أن المراد من المدخول هو المطلق بقرينه الحِكْمَه، كى تَدُلّ الأداه على استيعاب تمام أفراد هذا المطلق.

هذا ما یمکن أن یقال فَنّیّاً فِی توجیه القول الأوّل.

وما ذُکر أو یمکن أن یـذکر فِی مقام الاعتراض علی هذا القول والبرهنه علی إبطاله ونفیه عدّه وجوه تأتی فِی البحث المقبل، إن شاء الله تعالی.

العامّ /دلاله الدلیل/الدلیل الشرعی اللفظی/الدلیل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: العامّ /دلاله الدلیل/الدلیل الشرعی اللفظی/الدلیل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول

وقد اعترض علی البیان المتقدّم فِی الوجه الأوّل وهو القول بأن العموم متوقّف علی الإِطْلَاق بعِدَّه اعتراضات نردفها فِیما یلی:

الاعتراض الأوّل: ما ذکره السَّیِّد الأُسْتَاذ الْخُوئِیّ رحمه الله من لزوم اللَّغْوِیَّه فِی وضع الأداه وکذلک فِی استعمال الأداه؛ لأَنَّ الأداه لو کـانت موضوعه لاستیعـاب مراد مـدخولها (کمـا یقول صـاحب هـذا القول)لکانت دلالهُ الأداه علی العموم متوقّفهً علی إجراء قرینه الحِکْمَه فِی مـدخولها، ولـو کـان الأمر هکـذا فلاـ تَـدُلّ الأداهُ علی العمـوم من دون إجراء قرینه الحِکْمَه، ومع إجراء قرینه الحِکْمَه تکون نفس القرینه کافیهً وحـدها فِی إثبات العموم، وفی استیعاب الحکم لتمام الأفراد. فلا حاجه حینئـذٍ إلی وضع الأداه للعموم مِن قِبَلِ الواضع، کما لا حاجه إلی اسـتعمال الأداه مِن قِبَلِ الْمُتِکَلِّم فِی العموم (لا وَضْعاً ولا استعمالاً)؛ لانتفاء الفائده، فإِنَّه إن جری الإِطْلَاق فِی مـدخول الأـداه لم نکن بحـاجه إلی العمـوم أصـلًا کی توضـع الأـداه للعموم أو تُسـتعمل فِی العموم؛ لأَـنَّ مُقَـدِّمَات الْحِکْمَـهِ الجاریه فِی المـدخول دلَّت علی مـا نریـده وهـو استیعـاب الحکـم لتمـام الأـفراد، وإن لم یجری الإِطْلَاق فِی المـدخول، فلا یکون دخول الأداه نافعاً ومجدیاً أصـلًا، ولم یکن وَضْع الأداه للعموم ذا فائده، ولا مفیده للتأکید. بمعنی أن الأداه لاـ تصـلح لأَـنْ تکون مؤکِّده أیضـاً؛ لأَـنَّ التأکیـد إِنَّمَا یصـحّ فِی المورد الَّذی تکون دلاله المؤکِّد فِی عَرْض دلاله المؤکَّد. مثلًا حینمـا نقول: «جـاء الطلاـب کلهم»، تکون کلمه «کُلّهم» تأکیـداً للطلاـب؛ لأَـنَّ دلاله کلمه «کلهم» علی الاستیعاب والشـمول فِی عَرض دلاـله کلمه «الطلاـب» علی الاستیعـاب والشـمول. فـإن کلمه «الطلاـب» وحـدها تَـدُلّ علی الاستیعاب حتّی مِنْ دُونِ کلمه «کلهـم» وکلمـه کلهم تَـدُلّ علی الاستیعـاب حتّی مِنْ دُونِ کلمه «الطلاـب». أی: دلاـله کـل من الکلمـتین علی الاستیعـاب تـامَّه ومستقلّه مِنْ دُونِ الحاجه إلی الکلمه الأخری. فَیَصِحُّ التأکید فِی مثل هذا المورد.

ص: ۲۷۰

أما فیما نحن فیه (بناءًا علی القول الأوّل الَّذی ذهب إلیه المرزا وَالَّذِی شرحناه بالأَمْس) فیقول السَّیِّد الْخُوئِیّ: لا تترتّب أیه فائـده لوضع الأـداه واستعمالها وذلک بناء علی القول الأول؛ لأَنَّهُ إن جری الإِطْلَاق فِی المـدخول فیکفی نفس الإِطْلَاق فِی المـدخول للـدِّلاله علی الاستیعاب والشـمول، وإذا ما جری الإِطْلَاق فِی المـدخول فَسَوْفَ لا تکون الأداه دالَّه علی العموم؛ لأَنَّ دلالتها علی العموم کـانت فِی طول دلاـله المـدخول علی الإِطْلَاـق، بحیث لو لاـ الإِطْلَاـق ولولاـ قرینه الحِکْمَه، لاـ دلاـله أساساً علی العموم، فکیف یَدُلّ علی التأکید؟ فلا یصحّ التأکید أیضاً(۱) .

أقول: هذا الاعتراض لا يمكن قبوله، لأنَّهُ يرد عليه:

أوَّلًا: أن العموم والإطلاق ليسا شيئاً واحداً مفهوماً وتصوراً؛ فإن مفاد العموم غير مفاد الإِطْلَاق بحسب عالم المفهوم، وهذا مطلب ذكرناه فِى بدايه البحث عن العموم، عندما كُنَّا نعرّف العموم، حيث قلنا: إن العموم لَيْسَ عباره عن مطلق الاستيعاب، بل هو عباره عن الاستيعاب الَّذى يَدُلّ عليه الكلام (الْمَدْلُول عليه بالكلام وبالخطاب). فالاستيعاب الَّذى لا يَدُلّ عليه اللَّفظ وإنَّما تَدُلّ عليه قرينةٌ من القرائن كقرينه الحكمه، يُعدُّ استيعاباً ولَكِنَّهُ لا يُعَدُّ عموماً بل هو إطلاق؛ فإنَّ مفاد الأداه هو العموم والاستيعاب وإرائه الكثره (إما الأفراديه فِى الاستيعاب الأَفْرَادِىّ، وإما الأجزائيه فِى الاستيعاب الأَجْزَائِىّ) فِى مرحله مدلول الكلام، أما قرينه الحِكْمَه فمفادها لَيْسَ عباره عن الاستيعاب وإرائه الكثره فِى مرحله مدلول الكلام والخطاب، وإنَّما هى قرينه تفيد نفى الخُصُوصِيّات الزائده على ذات الطَّبِيعَه، وتدلّ على أن الطَّبِيعَه لوحظت مجردةً عن الخُصُوصِيّات.

إذن، فالملحوظ فى باب العموم عباره عن الكثره، أمّا فِى باب الإِطْلَاق فليس الملحوظ عباره عن الكثره، بل هو عباره عن ذات الطَّبِيعَه مجرّدةً عن الْخُصُوصِيَّات. فالإطلاق والعموم شيئان. وهذا وحده كافٍ لِتَصْحِيح الوضع ولتصحيح الاستعمال.

ص: ٢٧١

١- (١) – هامش أجود التقريرات: ج١، ص٤٤١.

أما الوضع فَلأَنَّ الفائده المترقبه من الوضع عباره عن إفاده المعانى المختلفه والمتنوعه، وهذان معنيان مستقلان، فهناك استيعاب يَدُلّ عليه اللَّفظ والكلام، وهناك استيعاب لا يَدُلّ عليه الكلام. فليس من اللَّغْو أن يأتى الواضع ويضع لفظاً كلفظ «كل» لهذا الاستيعاب الأوّل، وإن كان يوجد شىء آخر فِى العالم يَدُلّ على الاستيعاب وهو الإِطْلَاق، لكن ذاك الاستيعاب الَّذى يفيده الإِطْلَاق غير الاستيعاب الَّذى يريده الواضع عند وضع كلمه «كل».

ولا لغويّه أيضاً فِى الاستعمال، لأَنَّ الْمُتِكَلِّم قد يَتَعَلَّقُ غرضه بأن يفيد الاستيعابَ والكثره (الأَفْرَادِيّه أو الأَجْزَائِيّه) بكلامه وفى مرحله مدلول الكلام والخطاب، ولا يريد تحويل السَّامِع إلى قرينه الحِكْمَه.

النَّتِيجَه: لا لغويّه فِى وضع الأداه للعموم ولا فِى استعمال الْمُتِكَلِّم الأداه فِى العموم، حتّى لَوْ لَمْ يَكُنْ يؤدى إلى نتيجه عمليه بِالنِّسْبَهِ للحكم الشَّرْعِىّ.

لكن لنفرض الآنَ مجاراةً مع السَّيِّد الْخُوئِىّ رحمه الله بأَنَّهُ لا فرق بين وضع الأداه للعموم وعدم وضع الأداه للعموم من حيث النَّتِيجَه (وإن لم نكن نقبل به ونناقشه)، لكن القضايا ليست منحصره بالحكم الشَّرْعِىّ، فَإِنَّنَا فِى الجهه الأولى عند البحث عن تعريف العموم قلنا: إن العموم عباره عن الاستيعاب الَّذى يكون مدلولاً للكلام والخطاب. إذن كل من أداه العموم (مثل كلمه «كل») وإطلاق المدخول، كل منهما يعطى صورةً متميزةً عن الصُّورَه الَّتى يعطيها الآخر، فلا لغويّه فِى المقام؛ إذ لَيْسَ الغرض من وضع الأداه للعموم بيان الأحكام الشَّرعيّه، كى يقال: إن استيعاب الحكم الشَّرْعِىّ (= وُجُوب الإِكْرَام) لتمام أفراد العالم حاصل من الإِطْلَاق، فلا حاجه إلى كلمه «كل»، لا حاجه إلى وضعها ولا حاجه إلى استعمالها؛ فَإِنَّ هذا الكلام غير صحيح؛ لأَنَّهُ لَيْسَ غرض الواضح من وضع أداه العموم بيان الحكم الشَّرْعِىّ، بل غرضه تنويع الصُّوَر الذِّهْنِيَّه فِى مقام المحاوره وإخطار المعانى إلى ذهن السَّامِع، حتّى لو فرضنا أَنَّهُ لا يوجد فرق بين الصورتين من حيث الحكم الشَّرْعِىّ.

إذن، فلنفرض أَنَّهُ حتّى إذا لم توضع الأداه للعموم والاستيعاب فِى اللّغَه، ولم يستعملها الْمُتِكَلِّم فِى كلامه، لكنَّا نفهم استيعاب الحكم لتمام الأفراد، من خلال إجراء الإِطْلَاق ومقدّمات الحِكْمَه، لكنَّ هذا لا يعنى لغويّه الوضع ولغويه وضع الأداه للعموم فِى اللُّغَه ولا لغويّه استعمال الأداه فِى العموم مِن قِبَلِ الْمُتِكَلِّم؛ لأَنَّ الاستيعاب الَّذى كُنَّا نفهمه من خلال قرينه الحِكْمَه ومن دون الأداه لَيْسَ استيعاباً مدلولاً عليه باللّفظ، لا وَضْعاً ولا استعمالاً:

أمّا وضعاً، فمن الواضح أن الواضع يريد أن يضع لفظاً دالاًّ على الاستيعاب.

أما استعمالا، فالمستعمل قد يَتَعَلَّقُ غرضه بأن يستعمل لفظاً دالاًّ على الاستيعاب أيضاً، فلا توجد لغويّه أبداً.

هذا، مضافاً إلى أَنَّهُ حتّى لو فرضنا أنَّ الواضع اللغوى وكذلك الْمُتِكَلِّم المستعمِل من أبناء اللُّغَه ناظران إلى خصوص الأحكام الشَّرعيَّه، مع ذلك لا لغويّهَ فِى المقام، لا فِى وضع الأداه للعموم مِن قِبَلِ الواضع، ولا فِى استعمالها مِن قِبَلِ الْمُتِكَلِّم من أبناء اللُّغَه، وذلك لإمكان أن نفترض أن غرض الواضع تعلّق بتوفير أداهٍ ولفظٍ تَدُلّ هذه الأداه ويدلّ هذا اللَّفظ على أن ملاك الحكم الشَّرْعِىّ قائم بالأفراد بما هى أفراد، يعنى: يَدُلّ هذا اللَّفظ وتدلّ هذه الأداه على أن مركز الحكم الشَّرْعِىّ وَمَوْضُوع الحكم الشَّرْعِىّ إِنَّمَا هو الفرد بما هو فرد، لا الطَّبِيعَه.

ولا يُؤمَّن هذا الغرض للواضع ولا يحصل عليه من طريق مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ، لما قلنا من أنَّ الإِطْلَاق لا يَدُلّ على أن مَوْضُوع الحكم ومصب الحكم عباره عن الأفراد بما هى أفراد، وأنَّ الإطلاق لا يُرى الكثره الأفراديه وإنَّما غايه ما يَدُلّ عليه الإطلاق هو أن مَوْضُوع الحكم عباره عن ذات الطَّبِيعَه بلا قيد. فإذا كان غرض الواضع ذاك فذاك الغرض لا يحصل من خلال الإِطْلَاق ومقدّمات الحِكْمَه، فيتعين على الواضع أن يضع أداه العموم (لفظ «كل» مثلاً) لهذا الغرض (لإفاده هذا المطلب وهو أن المولى عندما يقول: «أكرم كل عالم»، يستفيد السَّامِع أن مَوْضُوع الحكم ومصبّ وُجُوب الإِكْرَام هو الفرد وليس مَوْضُوع الحكم ذات الطَّبِيعَه، وهذا بخلاف الإِطْلَاق حيث لا يستفيد السَّامِع أن مَوْضُوع الحكم عباره عن الأفراد فِى قولنا: «أكرم العالم»، بل يستفيد أن مَوْضُوع الحكم عباره عن ذات الطَّبِيعَه وهو «العالم»). هذا بِالنِّسْبَهِ إلى الوضع.

كـذلك بِالنِّسْبَةِ إلى الاسـتعمال، أى: بالإمكـان أن نفترض أن غرض المتكلم من أبناء اللُّغَه مُتَعَلَّق بأن يفيـد هـذا المعنى للسامع، أى: أن ملاـك الحكـم وَمَوْضُـوع الحكم مُتَعَلَّق بالأـفراد بمـا هى أفراد، لاـ بـذات الطـبيعه. أى: لكى يعطى الْمُتِكَلِّم للسـامع هـذا المطلب (وهو أن ملاك الحكم وملاك وُجُوب الإِكْرَام متقوّم بأفراد العالم، لا بطبيعه العالم) يتعيَّن عليه أن يستعمل كلمه «كل»؛ لأَنَّ الإِطْلَاق فِى «العالم» لا يحصِّل هذا الغرض ولا يعطى هذا المعنى للسامع.

فالحاصـل أَنَّهُ لا توجـد لغويّه لا فِى وضع الأداه فِى العموم ولا فِى اسـتعمال الأداه فِى العموم، حتّى لو قلنا بقول المرزا (أى: حتّى لو قلنا بأن العموم متوقّف على الإِطْلَاق، وأن دلاله لفظه «كل» على العموم منوطه بإجراء الإِطْلَاق فِى مدخولها)، مع ذلك لا يلزم المحـذور الَّذى قـاله السَّيِّد الأُسْـتَاذ الْخُوئِىّ رحمه الله، وهو اللّغويَّه فِى وضع الأـداه أو اللّغويَّه فِى اسـتعمالها. هـذا هو الاـعتراض الأوّل.

وثانيـاً: أَنَّنَا حتّى لو غضضـنا النَّظَر وقبضـنا الطَّرْف عن الاـعتراض الأـوّل، مع ذلـك لاـ نسـلّم بلزوم اللُّغْويّه فِى وضع الأـداه وفى اسـتعمالها بنـاءًا على كلاـم المرزا؛ وذلـك لأَـنَّ مَحْـذُور اللّغويَّه إِنَّمَا يرد فيما لو كانت الأداه موضوعهً لمطلق العموم والاستيعاب (أى: الاستيعاب البسيط والساذج)، فحينئذٍ يقال – تنزّلاً وبغض النَّظَر عن الإشكال الأوّل -: إن الإِطْلَاق (إطلاق المدخول وعدم تَقَيُّده بقيـد) يتكفَّل بهـذا الاستيعـابِ السـاذج، فلاـ حـاجه إلى الأـداه، لطالمـا فرضـنا الطُّولِيَّه بين دلاـله الأـداه على العموم ودلاله الإِطْلاـق، وما دام الإِطْلَاق يتكفَّل بنفسه الـدِّلاَلَه على الاستيعاب، فمعنى ذلك أَنَّنَا أحرزنا الاستيعاب من خلال الإِطْلَاق، ومن ثَمَّ فتلغو الأداه وَضْعاً واستعمالاً، ولا يَتُمّ التأكيد أيضاً، كما أفاد السيد الخوئى.

لكن لَيْسَ الأمر كذلك؛ فإن الأداه سواء قلنا بالقول الأوّل المرزائى (وهو أن الأداه موضوعه لاستيعاب المراد من المدخول) أم قلنا بالقول الثَّانِى الَّذى يقول به جمع ومنهم السَّيِّد الأُسْتَاذ الْخُوئِىّ رحمه الله (وهو أن الأداه موضوعه لاستيعاب ما ينطبق عليه الْمَفْهُوم) لَيْسَتِ الأداه موضوعه لمطلق العموم ومطلق الاستيعاب (أى: الاستيعاب الساذج)، بل هو مَوْضُوع لحصه خاصّه من العموم والاستيعاب، وهذه الحِصَّه عباره عن العموم الاستغراقىّ والاستيعاب الشُّمُولِىّ. فكلمه «كل» موضوعه للاستيعاب الشُّمُولِىّ، وليست موضوعه للاستيعاب، فلا تَدُلّ كلمه «كلّ» على الاستيعاب الْبَدَلِىّ ولا على الْمَجْمُوعِىّ، وبالتَّالى لا يَتُمّ إِشْكَال السيد الخوئى على المرزا، لأَنَّ كلمه «كل» تَدُلّ على حصّه خاصّه من الاستيعاب، وهو الاستيعاب الشُّمُولِىّ الاستغراقىّ.

وحينئِذٍ الإِطْلاَق أيضاً قد يفيد الاستيعاب الشُّمُولِىّ وهو ما يُسَمَّى عاده بالإطلاق الشُّمُولِىّ، إلَّا أن دلاله الأداه على الشُّمُولِيَّه والاستغراقيّه ليست فِى طول دلاله الإِطْلاَق على الشُّمُولِيَّه بل هى فِى عَرْضها، وحينئِذٍ تصلح الأداه لأَنَّ تكون مؤكِّده للإطلاق. وهذا ما سوف نوضحه إن شاء الله غداً.

العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

كُنَّا بصدد دراسه القول الأول فِى المسأله، وهو القول بأن العموم فِى طول الإِطْلاَق ومتوقف على الإِطْلاَق، وأنَّ أداه العموم موضوعه لاستيعاب المراد من مدخولها، فلا بُدَّ أوَّلاً من تحديد وتعيين المراد من المدخول، ثم بعد ذلك تَدُلّ الأداه على استيعاب أفراد هذا المراد والمدخول. وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ تعيين المراد من المدخول إِنَّمَا يَتُمّ من خلال الإِطْلاَق ومقدّمات الحِكْمَه.

هذا القول قلنا إِنَّه أصبح مورداً لعده اعتراضات، الاعتراض الأوّل ما ذكره السَّيِّد الأُسْتَاذ الْخُوئِىّ (ره) وقد تقدّم بيان هذا الاعتراض، وَكَانَ حَاصِلُهُ أَنَّهُ يلزم بناءًا على هذا القول اللّغوِيَّه، فالأداه لغو وضعها مِن قِبَلِ الواضع كما أن استعمالها لغو مِن قِبَلِ الْمُتِكَلِّم أيضاً، بالشرح المتقدّم.

ص: ٢٧٥

قلنا: إن هذا الاعتراض غير وارد وذلك:

أوَّلًا لا لغويّه لا فِى الوضع ولا فِى الاستعمال، كما تقدّم شرحه.

وثانياً: حتّى لو سَلَّمنا بلزوم اللّغوِيَّه وغضضنا النَّظَر عن الإشكال الأوّل، مع ذلك لا نسلم باللغويه من جهه أخرى وهى أَنَّهُ إِنَّمَا تلزم اللّغوِيَّه لو كانت الأداه موضوعه لمطلق العموم، حينئذٍ افرضوا تنزّلاً أن الأداه وَضْعاً واستعمالا لغو، لأَنَّه هذا العموم والشمول والاستيعاب نفهمه من الإِطْلاَق فلا حاجه إلى الأداه. لكن لَيْسَ الأمر كذلك، لأَنَّ الأداه ليست موضوعه لمطلق العموم والاستيعاب، بل الأداه (كلمه كل مثلاً) موضوعه للعموم الاستغراقىّ وَالشُّمُولِىّ، فلا تدل الأداه على العموم الْبَدَلِىّ ولا الْمَجْمُوعِىّ.

وحينئذٍ لطالما الأداه كـذلك، فلا يصـحّ كلام السَّيِّد الأسْـتَاذ الْخُوئِيّ (ره) الَّذی قال بأن الأداه لا فائده فيها أبداً (بناءًا على القول الأوّل) حتى أَنَّهُ نفى فائده التأكيد كما شرحنا بالأَمْسِ.

أقول: هذا الكلام غير تامّ، وفائده التأكيد موجوده فِی الأداه، لأَنَّ الأداه تَدُلّ على الشُّمُولِيَّه والإطلاق أيضاً يَدُلّ على الشُّمُول (هذا الَّذی يُسَـمَّى بالإطلاق الشُّمُولِيّ) لكن مع ذلك (رغم أن الأداه تَدُلّ على الشُّمُولِيَّه وكذلك الإِطْلَاق شُـمُولِيّ) ليست الأداه لغواً، بل فيها فائده التأكيد؛ لأَنَّ دلاله الأداه على الشُّمُولِيَّه ليست فِی طول دلاله الإِطْلَاق على الشُّمُولِيَّه، بل فِی عرضـها، والسّـيّد الأستاذ الخوئی (ره) قبـل أَنَّهُ لو كان فِی عرضه فَيَكُونُ التأكيـد صـحيحاً (وقـد تقـدّم شـرحه ومثاله كان الطلاب جاؤوا كلهم). ففی هـذا الفرض (كون الدِّلَالَتَيْنِ عرضيتين) تَتُمّ الفائده التأكيديه. فنحن نريد أن نَقُول: إِنَّ الفائده التأكيديه موجوده فِی المقام.

صحيـح أن كلمه كل تَـدُلّ على الشُّمُولِيَّه، وكـذلك كلمه الطلاب ببركه الإِطْلَاق تَـدُلّ على الشُّمُولِيَّه، لكن الدِّلَالَتَيْنِ عرضـيّتان، دلالـه الأداه على الشُّمُولِيَّه فِی عَرَض دلالـه المـدخول (أی: كلمه العـالم) على الشُّمُولِيَّه، فتصـلح الأداه لأَنْ تَكُونَ مؤكِّدهً، وإذا كانت الفائده التأكيديه موجوده فليست الأداه لغواً. هذا مجمل ما نريد أن نقوله.

ص: ۲۷۶

توضیح ذلک: أن مقدّمات الحکمه إذا جرت فِی المدخول تُثبت أصل الإِطْلَاق، أی: تثبت أن المراد من کلمه العالم هو طَبیعِیّ العالم، بلا قید. هذا هو الإِطْلَاق الَّذی تثبته مُقَدِّمَات الْحِکْمَهِ. أما هذا الإطلاق هل هو شُمُولِیّ أو بدلیّ؟ هذا مطلب لا تجیب عنه مُقَدِّمَات الْحِکْمَهِ، فَإِنَّهَا لا تُشَخِّص أنَّ الإِطْلَاق بدلیّ أو شُمُولِیّ، فإن الإِطْلَاق فِی کُلّ الموارد شیء واحد، وهو کون الْمَوْضُوع أو الْمُتَعَلَّق عباره عن أن الْمُتَعَلَّق شُمُولِیّ. أی: أصل الإِطْلَاق.

أما خُصُوصِیَّه أن الإِطْلَاق شُمُولِیّ أو بدلیّ، فبحاجه إلی دالّ آخر، وقرینه أخری غیر مُقَدِّمَات الْحِکْمَهِ، ونحن ذکرنا هذا المطلب بتفصیل فِی بحث دلاله الأمر علی المرَّه والتَّکرار، وکذلک فِی بحث دلاله النَّهْی علی الاِنْحِلَال، حیث أعطینا المقیاس فِی کلا البحثین مفصَّلاً، وحاصله هو أن الشُّمُولیَّه (خُصُوصِیَّه کون الإِطْلَاق شُمُولِیاً) تَثبت من خلال قرینه أخری غیر مُقَدِّمَات الْحِکْمَهِ، والقرینه کانت فِی ذینک البحثین: مثلاً قرینه وقوع هذا الطَّبِیعِیّ (الَّذی دلت علیه مُقَدِّمَات الْحِکْمَهِ) مَوْضُوعاً للحکم (أی: متعلّقاً لِلْمُتَعَلَّقِ) مثل کلمه عالم فِی قولنا: أکرم العالم، فإن العالم مُتَعَلَّق الْمُتَعَلَّق، لأَنَّ العالم تعلّقَ بالإکرام والإکرام مُتَعَلَّق للوجوب. فالعالم مَوْضُوع (بحسب اصطلاح المرزا، أی: مُتَعَلَّق الْمُتَعَلَّق) فقلنا هنا: إِنَّه إذا حسبنا حساب الْمَوْضُوع (مُتَعَلَّق الْمُتَعَلَّق) فإطلاق الحکم بلحاظ الْمَوْضُوع إطلاقٌ شُمُولِیّ، أی: إطلاق أکرم العالم لکل فرد فردٍ من أفراد العالم إطلاق شُمُولِیّ، أی: یَنْحَلُّ الحکم (فِی مقام الفعلیّه والتطبیق لا فِی مقام الجعل) بعدد أفراد هذا الْمَوْضُوع، وهذا بسبب وجود نکته خاصّه فِی الْمَوْضُوع وهذه النُّکته غیر موجوده فِی الْمُتَعَلَّق، والنُّکته تقدّمت هناک وهی أن أَکْرِمِ الْعَالِمَ، ترجع بحسب حقیقتها إلی جمله شرْطِیَّه، أی: کُلَّمَا وجد عالم فأکرمه. فإذا وُجد عالم واحد فأکرمه (أی: وجد وجوب واحد) وإذا وُجد عالمان فأکرمهما (أی: وُجد وجوبان) وهکذا..

ص: ۲۷۷

ولذا قلنا هناک: إن الأصل العامّ بلحاظ الْمَوْضُوع هو أن يكون الإِطْلَاق شُمُولِيّاً، وطبعاً كان له استثناء حيث قلنا: إلاّ إذا كان مُنَوَّناً بتنوين التَّنْكِير الدَّالّ على الوحده مثل أكرم عالماً.

إذن، فخصوصيه الشُّمُولِيَّه تستفاد من قرينه أخرى غير قرينه مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ. هذا بِالنِّسْبَهِ إلى الشُّمُولِيَّه فِی مقابل الْبَدَلِيَّه.

وبالعكس، خُصُوصِيَّه الْبَدَلِيَّه فِی قِبَال الشُّمُولِيَّه أيضاً تحتاج إلى قرينه أخرى غير قرينه الحِكْمَه، وتلک القرينه أيضاً ذكرناها فِی ذينک البحثين، مثلاً- وقوع الطَّبِيعِيّ متعلّقاً للحكم (لا مَوْضُوعاً)، أی: الإكرام يقع متعلّقاً للوجوب فِی أَكْرِم الْعَالِمَ، فَحَيْثُ لم يُعَيِّن نَوْعاً خاصّاً من الإِكْرَام، فالإكرام طَبِيعِیّ هنا أيضاً، ومقدّمات الحِكْمَه تُثبت أن المراد هذا الطَّبِيعِیّ بلا قيد، أمّا وقوع هذا الطَّبِيعِیّ متعلّقاً للحكم، نفس هذا قرينهٌ على أن إطلاق الوجوب بلحاظ الإكرام إطلاق بدلیّ (أی: يجب إكرام مَّا) ويجب نوع واحد من أنواع الإكرام، فلا يجب إكرام العالم بجميع أنواع الإكرام. فلا يَنْحَلُّ وُجُوب الإِكْرَامِ إلى وجوبات عديده بعدد مصاديق الإكرام.

فخصوصيه الْبَدَلِيَّه أيضاً تحتاج إلى دالّ وقرينه أخرى غير مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ، وهی قرينه وقوع الطَّبِيعِیّ متعلّقاً للحكم. ولذا قلنا فِی ذينک البحثين إن الأصل الأولى والأصل العامّ فِی إطلاق الحكم بِلِحَاظِ الْمُتَعَلَّقِ أن يكون الإِطْلَاق بَدَلِيّاً، إلاّ (كان عندنا استثناء هناک أيضاً) إذا كان الحكم عباره عن النَّهْی (حيث يصبح الإِطْلَاق شُمُولِيّاً)؛ لأَنَّ الحكم الْحُرْمَه وَالنَّهْی يكون ظاهراً (باعتبار أَنَّهُ ناشئ من المفسده، والمفسده عاده اِنْحِلَالِيَّه، والمفسده عاده موجوده فِی كُلّ مصاديق الكذب) فِی الشُّمُولِيَّه. هذا تَكرار لما تقدّم هناک للاستذكار.

أقول: المُهمّ أَنَّ قرينه الحِكْمَه ومقدماتها لا- تُثبت إلاَّ أصلَ الإِطْلَاق (أی: أصل وقوع الطَّبِيعِیّ مَوْضُوعاً أو متعلّقاً للحكم)، أمّا أنَّ إطلاق الحكم بِالنِّسْبَهِ إلى هذا الطَّبِيعِیّ بدلیّ أو شُمُولِیّ، فهذا أمر لا تَدُلّ عليه قرينه الحِكْمَه، وإنَّما لا بُدَّ من تحديده وتعيينه من خلال قرينه أخرى، وقد حدّدنا القرينه الأخرى فِی الأبحاث السَّابِقَه كما أشرنا الآنَ.

إذن، قرينتى الشُّمُولِيَّه والْبَدَلِيَّه فِى الإِطْلاَق تستفادان من نكتتين وقرينتين أَخريَيْنِ غير الإطلاق ومقدّمات الحِكْمَه. ففى جميع الإطلاقات يوجد لدينا دَالَّانِ:

١- دالّ يَدُلّ على أصل الإِطْلاَق، أى: يَدُلّ على أن المراد هو الطَّبِيعِىّ بلا قيد، وهو قرينه الحِكْمَه.

٢- ودالّ يَدُلّ على الشُّمُولِيَّه، أو يَدُلّ على أن الإِطْلاَق بدلىّ. وهذا الدَّالّ عباره عن قرينه أخرى غير مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ، وهى القرينه الَّتى أشرنا إليها إجمالاً.

وحينئذٍ نأتى إلى ما نحن فيه ونقول: إنَّ أداه العموم (مثل كلمه كل) وضعت لخصوص العموم الشُّمُولِىّ (لا لكل عموم)، إذن فلنفرض (بناءًا على هذا القول الَّذى ندرسه وهو قول المرزا) أنَّ دلاله الأداه على أصل العموم والاستيعاب متوقِّفه على جريان الإِطْلاَق ومقدّمات الحِكْمَه فِى مدخول الأداه (لتكون دلاله الأداه على الاستيعاب فِى طول دلاله مقدّمات الحِكْمَه على الاستيعاب، كما يقول المرزا)، لكن هذا لا يَسْتَلْزِم المحذور الَّذى ذكره السَّيِّد الأُسْتَاذ الْخُوئِىّ (ره)، وهو أن يكون وضع الأداه للاستيعاب الشُّمُولِىّ مِن قِبَلِ الواضع وكذلك استعمال الأداه مِن قِبَلِ الْمُتِكَلِّم فِى الاستيعاب الشُّمُولِىّ، لغواً ولا فائده فيه أصلًا، لا تلزم اللّغويَّه؛ وذلك لأَنَّ دلالَهَ الأداه على أصل العموم والاستيعاب وإن كانت فِى طول مقدّمات الحِكْمَه، إلَّا أَنَّ دلاله الأداه على أن العموم شُمُولِىّ أو بدلىّ، ليست (هذه الدِّلاَلَه) فِى طول مقدّمات الحِكْمَه، لما عرفتم من أنَّ مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ لا تثبت إلَّا أصل الإِطْلاَق فلا تثبت خُصُوصِيَّه الشُّمُولِيَّه أو الْبَدَلِيَّه؛ إذ الدَّالّ عليه قرينه أخرى من قبيل كون الطَّبِيعِىّ مَوْضُوعاً للحكم.

إذن، فيوجد هناك دالان على خُصُوصِيَّه الشُّمُولِيَّه:

الدال الأول: الأداه (كلمه كل)، حيث تَدُلّ بِالدِّلاَلَهِ الوضعيَّه على الشُّمُولِيَّه والاستغراقيّه.

ص: ٢٧٩

الدال الثَّانِي: تلك القرينه الأخرى الَّتى ذكرناها، وهى كون الطَّبِيعِيّ مَوْضُوعاً للحكم، فهذا أيضاً يَدُلّ على الشُّمُولِيَّه.

وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّه لا طوليّهَ بين دلاله هـذين الدالين، ودلالتهما عَرَضِيَّه. أى: دلاله الأداه على الشُّمُولِيَّه ليست فِى طول دلاله الدَّالّ الثَّانِى على الشُّمُولِيَّه. فَتَدُلُّ الأداه على العموم الشُّمُولِيّ، سواء وقع العالم مَوْضُوعاً للحكم أو لم يقع مَوْضُوعاً للحكم. فدلاله الأداه على معناهـا غير متوقّفه على دلالـه تلـك القرينه الأخرى الَّتى حـدّدناها على الشُّمُولِيَّه. بـل هما فِى عَرض واحـد، حتّى على قول المرزا.

إذن، تصلح الأداه (حتّى على قول المرزا) أَنْ تَكُونَ مؤكِّده لِلشُّمُولِيَّهِ الَّتى نسـمعها من تلـك القرينه الأخرى. أى: نحن عنـدما نسـمع أكرم كل عالم نفهم الشُّمُولِيَّه من دَالَّيْنِ، كما عندما نسـمع أكرم الطلاب كلهم نفهم الشُّمُولِيَّه من دَالَّيْنِ: أحدهما الطلاب، والآخر كلمه كلهم.

هذا هو الاعتراض الثَّانِى على كلامه (ره).

وثالثـاً: أَنَّنَا حتّى غضضـنا النَّظَر عن الاعتراض الثَّانِى (كمـا غضضـنا النَّظَر عن الأوّل) مـع ذلـك لا نُسـلِّم بلزوم اللّغويَّه (وَضْعاً واسـتعمالا) بناءًا على قول المرزا؛ وذلك لأَنَّ اللّغويَّهَ إِنَّمَا تلزم وترد فيما لو كان مقصود المرزا (أو أى شخص يقول بقول المرزا) هـو أنَّ العمـوم متوقّـف على إجراء الإِطْلاَق بلحـاظ الحكـم (إجراء الإِطْلاَق فِى المـدخول بلحـاظ الحكـم، أى: بلحـاظ كـون المـدخول مَوْضُوعـاً للحكم)، بحيث يجب أوَّلاً أن نُعيِّن أنَّ المراد من المـدخول (المراد من العالم فِى قولنا أَكْرِمْ كُلَّ عَالِمٍ مثلاً) بمـا هو معروض للوجوب وللحكم (أى: بمـا هو موضوع للحكم) مـا هو؟ هـل طَبِيعِيّ العـالم، أو عـالم مقيّد بقيـد خاصّ؟! وهـذا التّعيين والتحديـد (للمراد من المـدخول الواقع مَوْضُوعاً للوجوب) إِنَّمَا يَتُمّ من خلال مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ والإطلاق، ثم بعـد ذلك تأتى الأداه وتدلّ على استيعاب أفراد هذا المراد.

ص: ۲۸۰

مثلاً ـ فِى أَكْرِمْ كُلَّ عَالِم، يجب أوَّلاً ـ تعيين أَنَّ المراد من العالم الَّذى هو مَوْضُوع للوجوب هو طَبيعِىّ العالم وذلك بِمُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَهِ، ثم بعد ذلك تَدُلّ كلمه كل على استيعاب أفراد هذا العالم والطبيعى الَّذى وقع مَوْضُوعاً لِوُجُوبِ الإِكْرَام. فلو كان المقصود هذا فلنفرض (تنزّلاً) أَنَّهُ يرد إشكال السيد الخوئى، وهو لزوم اللّغويَّه؛ لأَنَّه لا فائده حينئذٍ للأداه لا وَضْعاً ولا استعمالاً، لأَنَّ المفروض أَنَّنا أوَّلاً أحرزنا أن المراد من العالم الَّذى هو مَوْضُوع وُجُوب الإِكْرَام هو الطَّبيعِىّ بلا قيد، فمعنى ذلك أَنَّنا أحرزنا الشُّمُولَ، فلا ـ حاجه إلى الأداه ككلمه كل، لا وَضْعاً لأَنَّهُ لغو، ولا استعمالاً لأَنَّهُ لاغٍ أيضاً، حيث أَنَّنا وصلنا إلى المقصود بأقصر طريق.

فلو غضضنا النَّظَر عن إشكالاتنا السَّابِقَه إنما نسلم بها فيما لو كان مقصود المرزا أن العموم متوقّف على أن نُحدِّدَ المراد من المدخول بوصفه معروضا للحكم لتكون هذه الطُّولِيَّه موجباً لِلّغويَّه.

أما لو كان مقصود المرزا وكل من يقول بهذا القول هو أن العموم متوقّف على إجراء الإِطْلَاق فِى المدخول لا إجراء الإِطْلَاق فِى المدخول بوصفه مَوْضُوعاً للوجوب، بل بوصفه مَعْرُوضاً وموضوعاً للعموم، لا للحكم. أى: لو كان مقصود المرزا هو أَنَّنا يجب أوَّلاً ـ أن نُعيِّن المراد من عالم بوصفه مَوْضُوعاً للعموم والاستيعاب لا المراد من عالم بوصفه مَوْضُوعاً لِوُجُوبِ الإِكْرَام كما كان فِى الفرض الأوّل، بل يجب أن نحدد أن المراد من العالم الَّذى هو مَوْضُوع للعموم والاستيعاب بالإطلاق، فنثبت بالإطلاق ومقدّمات الحِكْمَه أن العالم الْمَوْضُوع للاستيعاب هو طَبيعِىّ العالم، ثم بعد ذلك تأتى الأداه وتدلّ على استيعاب أفراد هذا الطَّبيعِىّ.

مثلاً ـ فِى مثالنا أَكْرِمْ كُلَّ عَالِم لو أراد المرزا أن يقول: يجب أوَّلاً ـ أن نُعيِّنَ المراد من العالم بما هو معروض للعموم، (ما المراد العالم الَّذى عَرض عليه العالم؟) فهذا نحدده بالإطلاق، بأن المراد من الإِطْلَاق الَّذى طرأ عليه العموم هو الطَّبيعِىّ والمطلق، ثم بعد ذلك تأتى الأداه وتدلّ على استيعاب أفراد هذا الطَّبيعِىّ. ثم يعرض الوجوب على هذا الاستيعاب. فحينئذٍ لا يرد إِشْكَال اللّغويَّه؛ لأَنَّهُ بإجراء الإِطْلَاق فِى المدخول لا نصل إلى هذه النَّتِيجَه الَّتى وصلنا إليها الآنَ وهى أَنَّ الحكم عارضٌ للعموم، باعتبار أن الوقت انتهى تأتى تتمه البحث إن شاء الله غداً.

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

كُنَّا نـدرس الاعتراض الأوَّل الْمُوَجَّه إلى قول المرزا القائل بأن العموم فِى طول الإِطْلَاق، وكان هذا الاعتراض يذكر مَحْذُور اللّغوِيَّه فِى وضع الأداه وفى استعمالها. فرفضنا لزومَ هذا المحذور فى جهتين، وانتهينا إلى الجهه الثَّالثه حيث بَيَّنَّا شطراً منها، بأننا حتّى لو سَلَّمنا بمحذور اللّغوِيَّه فإنما نسلِّم به فيما لو كان المقصود أنَّ العموم متوقّف على إجراء الإِطْلَاق فِى المدخول بوصف المدخول مَوْضُوعاً ومعروضاً للحكم (أى: بلحاظ كون المدخول مَوْضُوعاً للحكم)، لا بوصفه مَوْضُوعاً ومعروضاً للعموم، بحيث يريد أن يَقُولُ: إِنَّهُ يجب أوَّلاً أن نُعَيِّنَ المرادَ من المدخول (الَّذى هو معروض للعموم) بالإطلاق ومقدّمات الحِكْمَه، لتأتى الأداه بعد ذلك وتدلّ على استيعاب أفراد المراد، وبعد ذلك يعرض الحكم على هذا الاستيعاب.

فكأن المرزا يريد أن يقول فِى «أَكْرِمْ كُلَّ عَالِمٍ» (وهو المثال السَّابِق): إِنَّه لا بُدَّ من إجراء الإِطْلَاق فِى كلمه «العالم» أوَّلاً، لكى نُعيِّنَ أنَّ المرادَ من «العالَم» الَّذى هو معروض للاستيعاب والعموم هو طبيعه «العالم» المطلقه، ثم بعد إجراء هذا الإِطْلَاق يصل الدّور إلى الأداه لتَدُلَّ على استيعاب أفراد «العالم الواقع مَعْرُوضاً للعموم» ثانياً، ثم يعرض وُجُوب الإِكْرَامِ على هذا الاستيعاب وهذا العموم فِى المرحله الأخيره.

فإن كان هذا مقصوده، فلا يرد مَحْذُور اللّغوِيَّه؛ لأَنَّنَا مِنْ خلال إجراء الإِطْلَاق فِى المدخول بوصفه مَعْرُوضاً للعموم (وإثبات أن «العالم الَّذى هو معروض للعموم» مطلق) من دُونِ الاستعانه بأداه العموم لا نصل إلى المقصود الَّذى كُنَّا نبغيه وهو أن هذا العموم العارض على هذا المطلق مَوْضُوع ومعروض للحكم.

ص: ۲۸۲

فَالْحَاصِلُ أَنَّ الصُّورَهَ الذِّهْنِيَّهَ الَّتى يعطيها مثل «أَكْرِمْ كُلَّ عَالِمٍ» تختلف عن الصُّورَه الذِّهْنِيَّه الَّتى يعطيها مثل قوله: «أَكْرِمِ الْعَالِمَ»، رغم أن نتيجتهما واحده، وهى عباره عَنْ وُجُوبِ إِكْرَامِ كُلِّ عَالِمٍ، لكن هناك صورتان ذهنيتان:

الصُّورَه الَّتى تأتى إلى الذِّهْن عند سَمَاع قوله: «أَكْرِمِ الْعَالِمَ» وهى صورهُ حكم عارضٍ على المطلق (أى: وجوب إكرام عارضٍ على المطلق). أما الصُّورَه الَّتى تأتى إلى الذِّهْن عند سَمَاع قوله: «أَكْرِمْ كُلَّ عَالِمٍ» تختلف، وهى صوره الحكم العارض على العموم العارض على المطلق. أى: صوره وجوب إكرام ثابت للاستيعاب والعموم الدَّاخِل على المطلق، وإن كانت هذه الصُّورَه الثَّانيه أطول مسافه من الصُّورَه الأولى. فَمَوْضُوعُ الوجوب فِى الصُّورَه الثَّانيه هو العموم والاستيعاب بعد ملاحظه الإِطْلَاق فِى مدخول هذا الاستيعاب، بينما مَوْضُوع الحكم فِى الصُّورَه الأولى عباره عن المطلق.

إذن، هذه الطُّولِيَّه (بين الإطلاق فِى ذلك المدخول، وبين العموم والاستيعاب) لا توجب لغويّه وضع الأداه للعموم، ولا لغويّه استعمالها فِى العموم؛ إذ قد يعترض غرض الواضع بأن يوفر فِى اللُّغَه أداهً لإعطاء الصُّورَه الذِّهْنِيَّه الثَّانيه، فلا يكون الوضع لغواً،

كما أَنَّهُ قد يَتَعَلَّقُ غرض الْمُتِكَلِّم والمستعمِل بالصوره الذِّهْنِيَّه الثَّانيه، فأيضاً لَيْسَ الاستعمال لغواً.

هذا ما تبقى من الاعتراض الثَّالث على إيراد السَّيِّد الأُسْتَاذ الْخُوئِيّ (ره).

إذن، فَالِاعْتِرَاضُ الأوّل من الاعتراضات الوارده على كلام المرزا لم يكن وارداً ولا تامّاً.

الاعتراض الثَّانِي: الَّذى أورد على قول المرزا وكل من يقول بهذا القول، هو ما ذكره المُحَقِّق الِإصْفِهَانِيّ (ره)، حيث قال: لو كان الأمر كما يقول أصحاب هذا القول وكانت الأداه موضوعه لاسْتِيعَاب المراد من المدخول، وبالتَّالى كانت دلاله الأداه على العموم منوطه بإجراء الإِطْلَاق فِى مدخولها، لزم اجتماع اِسْتِيعَابَيْنِ على شىء واحد.

ص: ٢٨٣

وبعباره أخرى: لزم دخول الاستيعاب على المستوعِب.

وبعباره ثالثه: لزم أن يكون المستوعِب مرّهً ثانيه مستوعِباً.

وهذا مستحيل، فإن من المستحيل أن يجتمع استيعابان على شيء واحد؛ لاستلزامه اجتماع المثلين على شيء واحد، واستلزامه قبول الشَّيْءِ لمماثله، كما يستحيل قبول الشَّيْء لمعانده.

فلو أجرينا الإِطْلَاق أوّلًا فِي كلمه «العالم» فِي الرُّتْبه السَّابِقَه على الأداه، وأثبتنا أن العالم مطلق، فأصبحت كلمه «العالم» مستوعِبهً لأفراده ببركه الإِطْلَاق ومقدّمات الحِكْمَه، حينئذٍ الأداه تريد مرّهً ثانيه أن تصنع ماذا؟ تريد أيضاً أن تصيِّرَ مفهومَ عالم مستوعباً لأفراده، بينما مفهوم «العالم» استوعب أفرادَه بالإطلاق، والمستوعِب لا يستوعِب أفراده مرهً ثانيه، كما يستحيل أن يكون المستوعِب غيرَ مستوعبٍ (وأن يقبل معانده)(١).

ويرد على هذا الكلام بأَنَّهُ غير وجيه أيضاً؛ وذلك:

أوّلاً: لأَنَّ الاِسْتِيعَابَيْنِ مختلفان سنخاً وليسا من سنخ واحد، وبالتّالى ليسا مثلين، كى يلزم من اجتماعهما اجتماع المثلين، وقبول المماثل لمماثله؛ وذلك لما قلناه أكثر من مرّهً من أن الإطلاق على ما هو الصَّحِيح لَيْسَ عباره عن الاستيعاب، ويختلف عن العموم حتّى يقال: إن مفهوم العالم إذا جرى الإِطْلَاق فيه أصبح مستوعِباً، فيستحيل مرّهً ثانيه أن يكون مستوعباً.

لكِنَّنَا نجيب عن الاعتراض الأوّل بنفس ما قلناه فِي الجواب عن السيد الخوئى، وهو أن الاستيعاب الَّذى نفهمه من إجراء الإِطْلَاق فِي المدخول غير الاستيعاب الَّذى نستفيده من دخول الأداه على المدخول، لما قلناه من أن الإِطْلَاق لَيْسَ استيعاباً أصلًا، بل هو عباره عن تعريه الطَّبِيعَه عن الخُصُوصِيّات الفرديه، أى: يُلغى التَّكَثُّر فِي باب الإِطْلَاق، ولكن التَّكَثُّر يُلحظ فِي باب العموم مِن قِبَلِ الْمُتِكَلِّم، حيث يرى الْمُتِكَلِّم جميع الأفراد من حيث أنّها جميع الأفراد. بينما النَّظَر فِي الإِطْلَاق إلى ذات الطَّبِيعَه والنَّظَر فيه إلى ذات الطَّبِيعَه، وفرق كبير بين الأمرين.

ص: ٢٨٤

١- (١) - الإِصْفِهَانِىّ، نهايه الدرايه: ج٢، ص ١٨٣-١٨٤.

وعليه فَالَّذِى تفيـده مقـدّمات الحِكْمَه عنـد جريانها فِى المـدخول لَيْسَ إلاَّ عباره عن أن مَوْضُوع الحكم ذات الطَّبِيعَه بلا قيد، أمّا الَّذى تفيـده الأـداه (أداه العموم) فهى عبـاره عن استيعـاب الأـفراد وإرائه الأـفراد فِى مرحله الْمَـدْلُول التَّصوُّرىّ للكلام، إذن مفاد الأداه مَفْهُوماً وتصورا لَيْسَ من سنخ مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ، أى: ليس مفاد مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ استيعاباً، أمّا الأداه فمفادها الاستيعاب.

ففى مرحله الْمَـدْلُول التَّصوُّرىّ للكلام لم يجتمع استيعابان متماثلان. فإن كلمه «كل» فِى قولنا: «أَكْرِمْ كُلَّ عَالِمٍ» تَدُلّ تصوُّراً على استيعـاب أفراد العـالم، وكلمه «العـالم» لاـ تَـدُلّ تصـوُّراً على استيعـاب أفرادهـا، وإنَّمـا تَـدُلّ على ذات الطَّبِيعَه. فـأين الاستيعابـان المتماثلان؟ ومتى أصبح المستوعِب مستوعِباً؟ فلا يوجد فِى مرحله الْمَدْلُول التَّصوّرى للكلام إلاَّ استيعاب واحد (وهو الاستيعاب الَّذى تَدُلّ عليه الأداه)، ولا نجد استيعابين حتّى يكونا مماثلين.

وثانيـاً: لو سَـلَّمنا بـأن الاِسْتِيعَـابَيْنِ من سـنخ واحـد، لكن مع ذلك لا يلزم من اجتماعهما اجتماع المثلين، لكن هـذين الاِسْتِيعَابَيْنِ مركزهما مختلف، مركز أحدهما غير مركز الآخر. مركز استيعاب «العالم» هو استيعاب العالم لأفراده (واستيعاب الطَّبِيعَه لأفرادها)، بينما استيعاب الثَّابِت للأداه هو استيعاب مَفْهُوم اسـمىّ لأفراد مفهوم اسـمى آخر (استيعاب مفهوم كل لأفراد العالم). فَيَكُونُ قولنا: «أكرم كـل عـالم» نظير قولنا: «أكرم كل العلماء» (على أن يكون الجمع المحلى بِاللاَّم مفيـدا للعموم فِى نفسه ومسـتقلاً عن كلمه «كل»). فلا يلزم اجتماع استيعابين على مفهوم واحد؛ لأَنَّ المركز مختلف، وإنَّما هناك استيعابان كل منهما قائم بمفهوم، أحدهما قائم بمفهوم «كل» والآخر قائم بمفهوم «العلماء»، فلا يوجد لدينا مفهوم واحد طرأ عليه استيعابان، حتّى يلزم طروّ مثلين على شىء واحد واجتماع مثلين على شىء واحد.

أو من قبيـل قولنـا: «قرأتُ كل الكتاب» فماذا يقول الإِصْـفِهَانِىّ هنا؟! هناك أيضاً لا يلزم اجتماع اِسْتِيعَابَيْنِ على شـىء واحـد، بل هنـاك استيعـاب قـائم بمفهوم كـل (استيعاب «كل» لأجزاء مفهوم آخر وهو «أجزاء الكتاب»)، ومفهوم «الكتاب» أيضاً مسـتوعِب لأجزائه.

ص: ٢٨٥

والحاصل: أَنَّنا نقول فِى هذا الاعتراض الثَّانِى بأننا حتّى لو سَلَّمنا بأن الإِطْلَاق استيعاب مثل العموم، لكِنَّنا نقول بأن المستوعِب الأوّل فِى الرُّتْبه السَّابِقَه على الأداه هو ذات المدخول (أى: مفهوم «العالم» مستوعِب لأفراده)، والمستوعِب الثَّانِى هو مفهوم «كل» لأَنَّ «كل» اسم وله مفهوم اسمى، هذا الْمَفْهُوم الاسمىّ مستوعب لأفراد مفهوم «العالم». فلم يصبح المستوعِب مستوعِباً ثانيةً.

وثالثاً: حتّى لو غضضنا النَّظَر عمَّا قلناه أوَّلاً (وفرضنا أن الإِطْلَاق يَدُلّ على الاستيعاب) وغضضنا النَّظَر عمَّا قلناه ثانياً (بأن مركز الاِسْتِيعَابَيْنِ مختلف وليس واحداً) لكن مع ذلك نَقُول: إِنَّ لهذا الاستيعاب مدلولان طُولِيَّانِ، أحدهما الأداه والآخر الأداه. لأَنَّ الطُّولِيَّه إِنَّما هى بين دالّين. الأداه تَدُلّ على الاستيعاب فِى طول دلاله الإِطْلَاق على الاستيعاب. أما الْمَدْلُول واحد، فلا يوجد مدلولان، بل يوجد مدلول واحد وهو الاستيعاب، فلا تعدّد ولا اثنينيه فِى الاستيعاب حتّى يلزم مَحْذُور اجتماع اِسْتِيعَابَيْنِ على شىء واحد.

حاصل الاعتراضات الثَّلاثه:

الاعتراض الأوّل: إِنَّما يلزم اجتماع المثلين فيما إذا كان هناك دلالتان تصوريتان على استيعابين طوليين مختلفين فِى مستوعِب واحد (فلو كان هكذا لكان اعتراض الإِصْفِهَانِىّ (ره) وارداً)، بينما اتَّضَحَ فِى الاعتراض الأوّل أَنَّهُ لا توجد لدينا دلالتانِ تصوريتان على الاستيعاب، وإنَّما توجد دلاله تَصَوُّرِيَّه واحده على الاستيعاب وهى دلاله الأداه، أما الإِطْلَاق فدلالته تصوُّراً ليست على الاستيعاب بل على ذات الطَّبِيعَه لا أكثر.

الاعتراض الثَّانِى: اتضح فيه أَنَّهُ لا يوجد لدينا (حتّى لو كانت عندنا دلالتان تصوريتان على الاستيعاب) مستوعِب واحد، بل هناك مفهومانِ مستوعبانِ، أحدهما الْمَفْهُوم الاِسْمِىّ للأداه، والآخر الْمَفْهُوم الاِسْمِىّ للمدخول. إذن فلم يصحّ وجود دلالتان تصوريتان للاستيعاب على مفهوم واحد.

الاعتراض الثَّالث: واتضح فِيه عدمُ وجود استيعابين طوليين، بل يوجد دالان طُولِيَّانِ على هذا الاستيعاب. وبالتَّالى لم يلزم اجتماع استيعابين متماثلين فِى مستوعِب واحد، فلم يلزم صيروه المستوعِب مستوعِباً مرّةً ثانيه لاستيعاب المماثل، كى يكون من قبيل قبول المماثل لمماثله، وبالتَّالى يكون من قبيل اجتماع المثلين.

ص: ٢٨٦

إذن، فالاعتراض الثَّانِی الَّذی أورده المُحَقِّق الإِصْفِهَانِیّ (ره) علی القول الأوّل فِی المسأله غیر تامّ.

العامّ /دلاله الدلیل/الدلیل الشرعی اللفظی/الدلیل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: العامّ /دلاله الدلیل/الدلیل الشرعی اللفظی/الدلیل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول

الاعتراض الثَّالث: (الَّذی أُورِد علی ما قاله النائینی من أن العموم فِی طول الإطلاق) ما أورده السَّیِّد الأُسْتَاذ الْخُوئِیّ رَحِمَهُ اللَّهُ أیضاً، وهو أَنَّهُ یَسْتَلْزِم من قول المیرزا باطلٌ، وهو عدم إمکان التصریح بالعموم أصلاً؛ لأَنَّ العموم دائماً فِی طول الإِطْلاَق ومُقَدِّمَات الْحِکْمَهِ، فلو أُنِیطَتْ دلاله الأداه علی العموم بإجراء مُقَدِّمَات الْحِکْمَهِ فِی مدخولها (کما هو المفروض بناءًا علی هذا القول)، لزم من ذلک أَنْ لاَّ یَکُونَ الْمُتِکَلِّم قادراً علی التصریح بالعموم، مهما استعمل من الألفاظ (حَتَّی لو قال: «أَکْرِمْ کُلَّ عَالِمٍ قاطبهً» وجاء بمختلف الألفاظ) فلا یکون کلامه صریحا فِی العموم؛ إذ أَنَّ غایه ما تفیده هذه الألفاظ والأدوات إِنَّمَا هو استیعاب ما یُراد من مدخولها، أمّا تعیین أَنَّهُ ماذا یُراد من مدخولها فهذا علی عاتق مُقَدِّمَات الْحِکْمَهِ لکی یتعیَّنَ أنَّ المراد من مدخول هذه الألفاظ هو المطلق، لتأتی الأداه بعد ذلک وتدلّ علی استیعاب أفراد هذا المطلق. بینما مِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ هذا اللاَّزِم (أی: عدم إمکان التصریح بالعموم) باطل بالوجدان الْعُرْفِیّ؛ فإِنَّهُ یحکم بأن بإمکان الْمُتِکَلِّم أن یصرح بالعموم بحیث یستغنی من مُقَدِّمَات الحِکْمَهِ رأساً[1] .

هذا الاعتراض أیضاً لا یمکن قبوله وذلک یُحتمل أن یکون مراده أحد هذه المحتملات الثَّلاثه:

المحتمل الأوّل: أَنْ یَکُونَ مقصود السَّیِّد الأُسْتَاذ الْخُوئِیّ رَحِمَهُ اللَّهُ من هذا الکلام أنَّ الْمُتَکَلِّم لا یتمکن من أن یجعل کلامَه صریحاً فِی العموم من خلال أداه العموم؛ لأَنَّ المیرزا یقول بأن دلاله الأداه علی العموم متوقّفه علی إجراء الإِطْلاَق ومقدّمات الحِکْمَه فِی المدخول؛ إِذْ أَنَّ الإِطْلاَق ظهور ولیس صَرِیحاً فِی العموم، فلا یمکن لِلْمُتِکَلِّم أن یجعل کلامه صَرِیحاً فِی العموم من خلال أداه العموم ومدخولها. هل هذا ما یرید السَّیِّد الأُسْتَاذ الْخُوئِیّ رَحِمَهُ اللَّهُ أن یقوله؟

ص: ۲۸۷

۱- (۱) – هامش أجود التقریرات: ج۱، ص ۴۴۰ وما بعدها.

إذا کان هذا ما أراده السَّیِّد الأُسْتَاذ الْخُوئِیّ رَحِمَهُ اللَّهُ، فهذا اللاَّزِم مِمَّا لا ینکره أصحاب هذا القول ولا یأبون منه، بل هذا مُدَّعَاهُم، وهذا لَیْسَ إِشْکَالاً علی المیرزا ومن یقول بمقولته.

المحتَمَل الثَّانِی: أَنْ یکون مقصوده رَحِمَهُ اللَّهُ من هذا الکلام هو أنّه یَسْتَلْزِم من قول المیرزا أن لا یتمکن الْمُتَکَلِّم من التصریح بالعموم واستیعاب جمیع أفراد مدخول الأَدَاه أصلاً، وبأی وجه من الوجوه، ولو بواسطه ألفاظ أخری غیر أداه العموم.

وهذا لَیْسَ صحیحاً؛ لأَنَّ من البدیهی أن من الممکن التصریح بالعموم فِی اللُّغَه الْعَرَبِیَّه من خلال ألفاظ أخری کما إذا قال:

«أَكْرِمْ كُلَّ عَالِمٍ بلا قيد ولا استثناء»، فَيَكُونُ الكلام صَرِيحاً ولا يحتاج إلى مقدّمات الحكمه؛ لأنَّ غايه ما تُثبته مُقَدِّمَاتُ الْحِكْمَهِ هو أن السُّكوتَ وعدم ذكر القيد يَدُلّ على الإِطْلَاق (ويدلّ على عدم التَّقْيِيد)، بينما المفروض أن الْمُتِكَلِّم صَرَّحَ هنا بعدم القيد (حيث قال: «أَكْرِمْ كُلَّ عَالِمٍ بلا قيد ولا استثناء»)، لا أَنَّهُ سكت عن ذكر القيد. فتكون الدِّلَالَه على عدم القيد دلاله لفظيه صريحه وليست دلاله سُكُوتِيَّه حَكَمِيَّه ومعه فلا حاجه إلى إجراء مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ لإِثْبَاتِ عدم القيد. إذن، إمكان التصريح بالعموم بهذا النَّحْو لَيْسَ مِمَّا يَسْتَلْزِم قول الميرزا عدمَه؛ إِذْ أَنَّ المرزا يقول: لا يمكن التصريح بالعموم من خلال الأداه وليس من خلال شيء آخر غير الأداه.

المحتمل الثَّالث: هو أن يكون مقصوده رَحِمَهُ اللَّهُ مجرّد هذه الدَّعْوَىٰ وهى أن أداه العموم صريحه فِى العموم، بخلاف الإِطْلَاق، فيلزم من كلام الميرزا إنكار هذا الأمر الواضح (أى: إنكار صراحه الأداه فِى العموم، أى: أنَّ المرزا سلب من الأداه صراحتَها وقَيَّدها بالظهور الَّذى هو لَيْسَ صَرِيحاً).

ولعلّ هـذا الاحتمال هو مقصوده، وهـذا ما سـنتعرض له قَرِيباً - إن شاء الله - وإن كانت عباره الكتاب لا تساعـد على إراده هـذا المعنى.

فَالْحَاصِلُ أَنَّ هذا الاعتراض لا يمكن مساعدته، كالاعتراضين السابقين.

الاعتراض الرَّابع: على كلام الميرزا هو ما أفاده سَيِّدنَا الأُسْتَاذ الشَّهِيد رَحِمَهُ اللَّهُ وهو الوجه الصَّحِيح المختار من وجوه الاعتراض على قول الميرزا، وهو أَنَّهُ مـا هو المقصود من قولكم: «إنَّ الأداه وضعت لاستيعاب المراد من المدخول»؟ إذ يحتمل فيه أربعه احتمالات وسوف نرى أن كُلّهَا غير تامَّه، وبالتَّالى لا يَتُمّ أصل هـذا الكلام (وهو أنَّ الأداه وضعت لاستيعاب المراد من المدخول).

الاحتمال الأوّل: أَنْ يَكُونَ المقصود هو استيعابُ المرادِ الْجِدِّىّ لِلْمُتِكَلِّم من المدخول.

الاحتمال الثَّانِي: أَنْ يَكُونَ المقصود هو استيعابُ المراد الاستعمالى لِلْمُتِكَلِّم من المدخول.

الاحتمال الثَّالث: أَنْ يَكُونَ المقصود هو استيعابُ ما فِى ذهن الْمُتِكَلِّم من المراد الاستعمالىّ.

الاحتمال الرَّابع: أَنْ يَكُونَ المقصود هو استيعابُ المدخول، تماماً كما يقوله أصحاب القول الآخر فِى المسأله (أى: قول صاحب الكفايه حيث كان يقول بأنَّ الأداه وضعت لاستيعاب ما يصلح المدخول للانطباق عليه)، غايه الأمر تريدون أن تقولوا: إن استفاده العموم من الأداه بنحو الاستفاده التصديقيه (أى: أَنْ يَكُونَ الحكم فِى عالم الثُّبوت والمراد الْجِدِّىّ مستوعِباً لتمام الأفراد، هذه الاستفاده تابعه لجريان الإِطْلَاق ومقدّمات الحِكْمَه. وفيما يلى نوضح هذه المحتملات وندرسها:

أما الاحتمال الأوّل (القائل بأن الأداه موضوعه لاستيعاب أفراد المراد الْجِدِّىّ لِلْمُتِكَلِّم من المدخول، ونُعَيِّنُ المرادَ الْجِدِّىَّ لِلْمُتِكَلِّم ونحدِّدُه بالإطلاق أوَّلاً ثم تأتى الأداه وتَدُلّ على استيعاب أفراد هـذا المطلق. فَيَكُونُ العموم فِى طول الإِطْلَاق، وبحاجه إلى جريان الإطلاق فِى مدخول الأداه) فيرد عليه بِأَنَّهُ احتمال باطل، لأَنَّهُ يَسْتَلْزِم منه ثلاثه محاذير:

المحذور الأوّل: هو أَنَّهُ يلزم من هذا الكلام أَنْ لَّا يَكونَ للأداه معنىً ومدلولاً ولا يُفهم منها العموم فِى الموارد الَّتى لا يوجد فيها مراد جدى لِلْمُتَكَلِّم، كما فِى حاله الهزل. فإن قال الْمُتِكَلِّم هازلاً: «أكرم كلَّ بنى أميَه»، يجب أَنْ لَّا يَكُونَ للأداه معنىً ومدلولاً تصوُّرِيّاً؛ لأَنَّ مدلولها التَّصوُّرىّ الحقيقىّ (الَّذى وضعت له الأداهُ) مرتبطٌ بالمراد الْجِدِّىّ لِلْمُتِكَلِّم (حسب الفرض)؛ ففى المورد الَّذى لا يوجد مراد جدى لِلْمُتِكَلِّم تصبح الأداه بلا معنى. فيلزم منه أن لا تكون الأداه ذات معنى ولا يفهم منها العموم.

بينما من الواضح أنَّ للأداه معنى تصورى حقيقى يأتى إلى الذِّهْن قَطْعاً، وأَنَّ العموم يحضر فى ذهن العرف حتّى فِى حالات الهزل هذه.

المحذور الثَّانِى: هو لزوم تفكّك الجمله المتضمّنه للأداه فِى مرحله مدلولها التَّصوُّرىّ والاستعمالىّ، وعدم وجود أىّ ترابط بين مفرداتها من حيث الدِّلَالَه التَّصوُّريّه والاستعماليّه. أى: أن المحذور الثَّانِى الَّذى يلزم من هذا الكلام هو أَنَّهُ لا يتحصل معنىً جَمْعى "تصورى واستعمالى" للجمله، سَوَاءٌ أكَانَ هناك مراد جدّى لِلْمُتَكَلِّم أو لم يكن.

فنحن لا نريد أن نطرح مَحْذُور الهزل هنا، بل نريد أن نقول: حتّى فِى حاله ثبوت المراد الْجِدِّىّ لِلْمُتِكَلِّم يلزم مَحْذُور آخر من كلام الميرزا (لو كان مراده هذا الاحتمال الَّذى طرحناه، وهو أَنَّهُ لطالما فرضتم أن الأداه وضعت لاستيعاب المراد الْجِدِّىّ لأفراد مَدْخُولهَا) وهو أنَّ الأداه فِى دلالتها متَّجِهه إلى المراد الْجِدِّىّ مباشره، فلا دلاله لها فِى مرحله التَّصَوُّر والاستعمال، وإذا لم يكن للأداه معنىً فِى مرحله التَّصَوُّر والاستعمال، إذن سوف لن يكون هناك ربط بين أطراف الجمله المتضمنه للأداه. أى: سوف لن يتحصل للجمله معنىً جمعى وتصورى؛ لأَنَّ المعنى الجمعى التَّصوُّرىّ للجمله بما هى جمله متقوّم بوجود الرَّبْط بين مفردات الجمله وأطرافها، وهذا الرَّبْط قوامه المعنى التَّصوُّرىّ والاستعمالى لكل واحد من ألفاظ الجمله.

فإن فرضتم أن واحداً من ألفاظ الجمله (وهو الأداه) لا معنى تصورى واستعمالى له، فلا ربط بين المفردات، وبالتّالى لا يبقى للجمله بما هى جمله معنى فِى مرحله التَّصَوُّر والاستعمال؛ لأنكم فرضتم أن الأداه فِى دلالتها متجهه إلى المدخول التَّصديقىّ الْجِدِّىّ مباشره، إذن فِى مرحله التَّصَوُّر لا معنى للأداه، وإذا لم يكن للأداه معنى فتفكّكت الجمله (لأَنَّ الأداه من عناصر الجمله)، وهذا واضح البطلان، ضرورهَ أن الجمله بما هى جمله لها معنى تصورى بِغَضِّ النَّظَرِ عن المعنى التَّصديقىّ والمراد الْجِدِّىّ.

المحذور الثّالث: أَنَّهُ يلزم من هذا الكلام التّهافت والتناقض فِى لحاظ السَّامِع للمدلول التَّصديقىّ للكلام. أى: أنَّ السَّامِع فِى لحاظه وتصوره للمراد الْجِدِّىّ من مَجْمُوع الْجُمْلَهِ يبتلى بالتضادّ والتناقض؛ وذلك لأَنَّ المفروض بحسب هذا القول هُوَ أَنَّ الأَدَاهَ وضعتْ لاستيعاب أفراد المراد الْجِدِّىّ من المدخول، وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ المدخول وحده لا مدلولَ جدّى له، وإنَّما يُتصور له مدلول ومراد جدّى فِى ضمن المراد والمدلول الْجِدِّىّ لمجموع الكلام (أى: فِى ضمن الْمَدْلُول التَّصديقىّ للكلام)، وإلاَّ فإنَّه ليس للأداه وحدها مدلول تصديقى ومراد جدّى (بل فِى ضمن الْمَدْلُول التَّصديقىّ الْجِدِّىّ للكلام)، وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ الْمَدْلُول التَّصديقىّ لكلامٍ لَيْسَ متعدّداً بعدد مفردات الكلام (أى: لا يقتنص ولا يقتبس المرادُ الْجِدِّىّ من كل كلمهٍ كلمهٍ، وإنَّما يقتبس من مجموع الكلام).

إذن، المدلول الْجِدِّىّ لمدخول الأداه هو الْمَدْلُول الْجِدِّىّ نفسه لمجموع الكلام، ولا يُتصور إلاَّ فِى ضمن الْمَدْلُول الْجِدِّىّ للكلام. فلو كانت الأداه موضوعه لاستيعاب أفراد المدلول الْجِدِّىّ لمدخولها (كما يقول أصحاب هذا القول) يلزم منه حصولُ التهافت والتناقض فِى اللِّحَاظ والتصوّر فِى ذهن السَّامِع؛ لأَنَّهُ الأداه موضوعه لاستيعاب المراد الْجِدِّىّ من المدخول، فلا بُدَّ للسَّامِع أن يتصوّر الْمَدْلُول الْجِدِّىّ للكلام فِى المرحله السَّابقه، (قبل تصوّر معنى الأداه عليه أن يتصوّر الْمَدْلُول الْجِدِّىّ للكلام؛ لأَنَّهُ قلنا لا يتصوّر لِلْمَدْخُولِ مراد جدّى إلاّ فِى ضمن المراد الْجِدِّىّ للكلام ككل، فَيَكُونُ تصوّر معنى الأداه فِى طول تصوّر المراد الْجِدِّىّ من مجموع الكلام). هذا من جهه.

ص: ۲۹۱

ومن جهه أخرى يُقتبس المرادُ الْجِدِّىّ للكلام من مجموع الكلمات، ومن جمله هذا المجموع الأداه نفسها (أى: يَدُلّ مجموع الكلام دلاله تَصْدِيقِيَّه جديه على نسبهٍ تامَّهٍ يكون أحد طرفيها مدخول الأداه نفسها.

مثلاً۔ قوله: «أَكْرِمْ كُلَّ عَالِمٍ» يَدُلّ على نسبه إرساليه مِن قِبَلِ الْمُتَكَلِّم للسامع نحو «إكرام كل عالم». إذن، يجب أن يتصوّر السَّامِعُ معنى الأداهِ ومدخولها فِى الرُّتْبِهِ السَّابِقَه على تصوّره للمراد الْجِدِّىّ للكلام؛ لأَنَّ معنى الأداه ومدخولها طرف لهذه النِّسْبَه، فيجب أن يتصوّر معنى الأداه ومدخولها حتّى يمكن أن يتصوّر النسبهَ. فَيَكُونُ تصوّر الْمَدْلُول الْجِدِّىّ للكلام فِى طول تصوّر معنى الأداه، وقبل ذلك فرضنا أن تصوّر معنى الأداه فِى طول تصوّر المراد الْجِدِّىّ (أى: فِى ذهن السَّامِع هذا متوقّف على ذاك وذاك متوقّف على هذا، أى: ستكون النَّتِيجَه فِى ذهنه توقّف الشَّىْء على نفسه).

وَالنَّتِيجَه أَنَّهُ يَسْتَلْزِم تهافت وتناقض فِى تصوّر السَّامِع فِى ذهنه ولحاظه، وهذا (التهافت والتناقض فِى اللِّحَاظ والتصوّر فِى آن واحد بِالنِّسْبَهِ إلى شىء واحد) محال.

فيبطل الاحتمال الأوّل لوجود هذه المحاذير الثَّلاثه، ويبقى أن ندرس الاحتمالات الأخرى، وهذا ما سيأتى إن شاء الله.

العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

كُنَّا ندرس الاعتراض الَّذى أورده السيد الأستاذ الشهيد على المُحَقِّق النائينى وغيره من القائلين بأن العموم فِى طول الإِطْلَاق، وَأَنَّ الأَدَاهَ موضوعه لاستيعاب المراد من المدخول، ولذا لا بُدَّ من تَحْدِيد الْمُرَادِ من خلال الإِطْلَاق أوَّلًا، ثم تَدُلّ الأداه على استيعاب أفراد هذا المراد.

الاعتراض الَّذى وَجَّهَهُ سَيِّدنَا الأُسْتَاذ الشَّهِيد رَحِمَهُ اللَّهُ إلى هذا القول هو أنَّ المحتملات فيه أربعه لا بُدَّ من دراستها:

ص: ۲۹۲

الاحتمال الأوّل: ما ذكرناه بالأَمْسِ، وهو أن يكون المقصودُ كون الأداه موضوعه لاستيعاب المراد الْجِدِّىّ من المدخول. وقد أبطلناه من خلال القول بِأَنَّهُ يَسْتَلْزِم محاذير ثلاثه ذكرناها بالأَمْسِ.

الاحتمال الثَّانِى: أن يكون المقصود هو أن الأداه موضوعه لاستيعاب المراد الاستعمالىّ من المدخول، لا المراد الْجِدِّىّ، فإن قال: «أَكْرِمْ كُلَّ رجلٍ» يكون المراد الاستعمالى من كلمه «رجل» (أى: المعنى المستعمل فيه) عباره عن الإنسان المُذَكَّر، فيقال حينئذٍ إن كلمه «كُلٍّ» وضعت وتدلّ على استيعاب أفراد الإنسان المذكر. هذا هو الاحتمال الثَّانِى فِى مقصود القائلين بهذا القول.

وهو احتمال معقول؛ إذ من الممكن أَنْ تَكُونَ الأداه موضوعه لاستيعاب أفراد المعنى الَّذى استعمل فيه المدخول، لكنَّ هذا الاحتمال بِالرَّغْم من أَنَّهُ معقول لا۔ يُحَقِّق غرضَ النائينى وغيره من القائلين بهذا القول، فإن غرضهم هو كون العموم فِى طول

الإِطْلاَق ومقدّمات الحِكْمَه فِی المدخول، وغرضهم أنَّ دلاله الأداه على العموم متوقّفه على أن نَنْفِیَ إرادهَ القید بالإطلاق وبمقدمات الحِكْمَه. أما بناءًا على هذا الاحتمال لا يكون العموم فِی طول الإِطْلاَق (أی: لا تكون دلالهُ الأداه على الاستيعاب بحاجه إلى الإطلاق ومقدّمات الحِكْمَه فِی المدخول)، وإنَّما يكون العموم فِی طول تعيين المراد الاستعمالیّ للمدخول (أی: دلاله الأداه على استيعاب تكون بحاجه إلى ما يُعَيِّنُ المرادَ الاستعمالیّ للمدخول).

وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ تعيين المراد الاستعمالیّ لا يحتاج إلى الإِطْلاَق ومقدّمات الحِكْمَه ولا يَتَحَدَّدُ عن هذا الطَّرِيق، بل يتحدَّد ويتعيَّن المرادُ الاستعمالی دائماً بأصاله الحقيقه وَالَّتِی هی أصل عُقَلاَئِیّ يعيِّن لنا دائماً أن اللَّفظ قد استُعمل فِی معناه الحقيقی، وهو الَّذی يُحَدِّدُ ويُعَيِّنُ لنا أنَّ المراد الاستعمالی لِلْمُتِكَلِّم من المدخول هو المعنى الحقيقی الَّذی وضع له. فمقتضى أصاله الحقيقه فِی المدخول هو أن هذا المدخول قد استعمل استعمالاً حقيقیّاً وأنَّ المراد الاستعمالی منه هو المعنى الحقيقیّ، فَتَدُلُّ الأداه حينئذٍ على استيعاب أفراد هذا المعنى الحقيقیّ، مِنْ دُونِ أی حاجه إلى الإِطْلاَق ومقدّمات الحِكْمَه.

مثلاً ـ فِی مثالنا المتقدم عندما یقول: «أَکْرِمْ کُلَّ رَجُلٍ» (بناءًا علی الاحتمال الثَّانِی وهو أن الأداه وضعت لاستیعاب المراد الاستعمالیّ من الْمَدْخُول) یکون المراد الاستعمالیّ لکلمه «رجل» (بعد إجراء أصاله الحقیقه وأصاله عدم المجاز) عباره عن الإنسان المذکر مِنْ دُونِ أخذ أیّ قید آخر فِی معنی الرَّجُل مثل قید «العداله».

فنثبت بأصاله الحقیقه أن المراد من «الرَّجُل» هو «الإنسان المذکر» لا ـ «الإنسان المذکر العادل»، بلا حاجه إلی إجراء الإِطْلَاق ومقدّمات الحِکْمَه لإِثْبَاتِ عدم القید؛ لأَنَّنَا نفحص عن المراد الاستعمالیّ ولا نبحث عن المراد الْجِدِّیّ حتّی نحتاج إلی مُقَدِّمَات الْحِکْمَةِ، فإن الأخیره طریق لإِثْبَاتِ المراد الْجِدِّیّ، أمّا هنا فلا نحتاج إلی المراد الْجِدِّیّ (بناءًا علی هذا الاحتمال الثَّانِی)؛ لأَنَّنَا فرضنا فِی هذا الاحتمال أنَّ الأداه موضوعه لاستیعاب المراد الاستعمالیّ من المدخول، ولیس المراد الْجِدِّیّ. فنفحص عن المراد الاستعمالی للمدخول، وفی مقام الفحص عنه لا ـ نحتاج إلی الإِطْلَاق، بل نحتاج هنا إلی أصاله الحقیقه الَّتی تُثبت لنا أنَّ لفظ «رجل» مثلاً لم یُستعمل فِی إنسان خاصّ وهو الإنسان المذکر العادل؛ إعداد وتقریر: الشَّیْخ محسن قاسم الطهرانی عفی عنه. إذ لو کان کذلک لکان المراد الاستعمالیّ لِلَّفْظِ معنی مَجَازِیّاً، ولکن أصاله الحقیقی تنفی هذا المطلب وتُعَیِّنُ أنَّ اللَّفظَ قد استُعْمِلَ فِی نفس المعنی الحقیقی الَّذی وضع له. وهو ذات الطَّبِیعَه (أی: طبیعه الإنسان المذکر). فإذا کان المراد الاستعمالیّ للمدخول عباره عن ذات الطَّبِیعَه دلت الأداه علی استیعاب أفراد هذه الطَّبِیعَه.

هذه هی النَّتِیجَه الَّتی نصل إلیها بناءًا علی الاحتمال الثَّانِی، فلا یتحقّق غرضُ النائینی وهو أن یصبح العموم فِی طول الإِطْلَاق؛ إذ لا دور للإطلاق بناءًا علی هذا الاحتمال، بل یصبح العموم فِی طول أصاله الحقیقه، وتقول أصاله الحقیقه: إنَّ المعنی المستعمل فیه هو المعنی الموضوع له والمعنی الحقیقی (أی: یرجع الکلام إلی القول الآخر وهو قول الآخوند) وهو أنَّ کلمه «رجل» تصلح للانطباق علی کل إنسان مذکر. وأصاله الحقیقه تقول: إن کلمه «رجل» استعملت فِی هذا المعنی (أی: فِی ذات الطبیعه الصالحه للانطباق) فوصلنا إلی ما یقوله الآخوند الَّذی هو مخالف لقول المیرزا، فهذا الاحتمال الثَّانِی خلف ما یریده المیرزا. فلا یمکن القول بأن هذا الاحتمال هو مقصود المیرزا، بل تکون نتیجته ضدّ ما یریده المیرزا.

الاحتمال الثَّالث: أن يكون مقصود الميرزا لا الأوّل (الأداه وضعت لاستيعاب المراد الْجِدِّیّ) ولا الثَّانِی (الأداه وُضعت لاستيعاب المراد الاستعمالی)، بل مقصوده أن الأداه وضعت لاستيعاب ما فِی ذهن المتكلم من المراد الاستعمالیّ.

فَإِنَّنا عندما نسمع «أَكْرِمْ كُلَّ رجلٍ» فِی المثال المتقدّم، نحتمل أن يكون ما فِی ذهن الْمُتِكَلِّم من المراد الاستعمالیّ لكلمه «رجل»، عباره عن نفس المعنى الْمَوْضُوع له، يعنى «الإنسان المذكّر»، كما أَنَّنا نحتمل احتمالاً آخر أيضاً وهو أن يكون ما فِی ذهن الْمُتِكَلِّم من المراد الاستعمالیّ لكلمه «رجل» (أی: ما يتصوره الْمُتِكَلِّم من كلمه «رجل» فِی مقام الاستعمال) عباره عن الإنسان المذكّر العادل. أی: نحتمل أن يكون قيد «العداله» موجوداً فِی ذهن الْمُتِكَلِّم، وأنه أراد أن يستعمل كلمه «رجل عادل» وأن يقول «رجل عادل» ولَكِنَّهُ حذف كلمه «العادل» فِی الكلام. فهذا احتمال موجود أيضاً.

إذن ما فِی ذهن الْمُتِكَلِّم من المراد الاستعمالی للمدخول مُرَدَّد بين الإنسان الْمُذَكَّر (أی: المعنى الموضوع له) وبين الإنسان المذكر العادل. فيقال حينئذٍ: إن الأداه (أی: كلمه «كُلٍّ») وضعتْ لاستيعاب أفراد ما فِی ذهن المتكلم.

وَبِعِبَارَهٍ أُخْرَى: إن المدخول (كلمه «رجل» مثلاً فِی مثالنا) هو اسم جنس، واسم الجنس مَوْضُوع لطبيعه مهملهٍ (أی: ذات المعنى وذات الْمَاهِيَّه)، لكن الموجود فِی ذهن الْمُتِكَلِّم وَالَّذِی يتصوره الْمُتِكَلِّم دائماً لا يمكن أن يكون هذه الطبيعه المهمله؛ فإنَّ ما فِی ذهن الْمُتِكَلِّم وما يتصوره دائماً شیء أزيد من هذا المعنى الْمَوْضُوع له؛ إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن قاسم الطهرانی عفی عنه. لأَنَّ هذا المعنى الْمَوْضُوع له عباره عن الطَّبِيعَه المهمله، وَالطَّبِيعَه الْمُهْمَلَهُ على إهمالها لا تلحظ، فإن الطبيعه عندما تلحظ وتُتصور فإما أن تُلحظ مطلقه أو أن تُلحظ مقيَّده. أمّا أن تلحظ مهمله فلا يمكن؛ لأَنَّ معنى ذلك ارتفاع النقيضين. وارتفاع النقيضين محال فِی أیّ عالَم من العوالم، سواء فِی عالم الوجود الخارجیّ أو فِی عالم الوجود الذهنی. فلا يمكن أن يكون الموجود فِی ذهن الْمُتِكَلِّم عباره عن الطَّبِيعَه المهمله الَّتی لا هی مطلقه ولا هی مقيَّده، فإن هذا من ارتفاع النقيضين.

إذن، فـالموجود فِى ذهن الْمُتِكَلِّم دائمـاً إمـا هو الطَّبِيعَه المقيَّده (يعنى الإنسـان المـذكر العادل فِى مثالنا) أو الطَّبِيعَه المطلقه (أى: الإنسان المذكر).

فيقـال: إن أداه العموم وضـعت لاستيعـاب تمام أفراد ما فِى ذهن الْمُتِكَلِّم من المراد الاسـتعمالى، وَالَّذِى لا نـدرى هل هو الطَّبِيعَه المطلقه أو الطَّبِيعَه المقيَّده، باعتبار أَنَّنَا نحتمل احتمالين كما ذكرنا.

فلـذا نحتـاج إلى مُقَـدِّمَات الْحِكْمَهِ والإطلاـق، لكى يُثبت لنـا الإِطْلَاقُ أنَّ ما فِى ذهنه وما تصوّره إِنَّمَا هو الطَّبِيعَه المطلقه، فَيَكُونُ العموم فِى طول الإِطْلَاق ومتوقف على إجراء مقدّمات الحكمه فِى المدخول فِى الرُّتْبَه السَّابِقَه، لكى نحرز أنَّ الْمُتَكَلِّم لم يتصوّر الطَّبِيعَهَ المقيَّده، بـل مـا تصوّره من المـدخول فِى مقـام الاسـتعمال هو الطَّبِيعَه المطلقه. هـذا مـا نثبته بالإِطْلَاق، ثم نأتى إلى الرُّتْبَه الثَّانِيه لإِثْبَاتِ أفراد هذا الَّذى تصوّره الْمُتِكَلِّم. هذا شرح الاحتمال الثَّالث.

يقول سَيِّدنَا الأُسْتَاذ الشَّهِيد رَحِمَهُ اللَّهُ: إنَّ هذا الاحتمال أيضاً باطل؛ لأَنَّهُ يرد عليه:

أوَّلًا: أَنَّهُ يلزم منه أخذ مفهومٍ غريب عن معنى الأداهِ فِى معنى الأداه ومدلولها؛ لأَنَّهُ يوجد فِى المقام ثلاثه دوالّ:

الدَّالّ الأوّل: الأداه وهى كلمه «كل» فِى المثال.

الدَّالّ الثَّانِي: مدخول الأداه وهى كلمه «رجل» فِى المثال.

الدَّالّ الثَّالث: هيئه إضافه الأداه إلى مدخولها وهى هيئه إضافه «كلّ» إلى «رجل» فِى المثال.

ومِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ الـدَّالّ الثَّانِى يَدُلّ على الطَّبِيعَه المهمله (اللابشـرط الْمَقْسَمِىّ)؛ لأَنَّ المدخول اسم جنس واسم الجنس مَوْضُوع لذات الطَّبِيعَه.

أمـا الـدَّالّ الثَّالـث: فمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّهـا هيئـه جمله نـاقصه وهى تَدُلّ عَلَى النِّسْبَهِ النـاقصه بين طرفين، أحـدهما معنى «كـل» وهو الاستيعاب، وَالثَّانِى: معنى «رجل» وهو ذات الطَّبِيعَه.

إذن، فلا بُدَّ من أن نفترض أنَّ الـدَّالّ على هـذا العنصـر الَّذى ذُكر فِى هذا الاحتمال الثَّالث (وهو عنصـر ما فِى ذهن الْمُتِكَلِّم من كلمه «رجـل» فِى مقام الاسـتعمال) هو عباره عن الأداه، بأن يقال: إن الأداه موضوعه للاستيعاب ولتحديـد ما يتصوره الْمُتِكَلِّم من كلمه «رجل»، وهذا معناه أَنَّنا أخذنا معنى ومفهوماً غريباً فِى كلمه «كل»، وهذا واضح البطلان.

ويأتى توضيح أكثر لهذا المطلب غداً إن شاء الله تعالى.

العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

كـان الكلام فِى نقـد القول القائل بأنَّ العموم فِى طول الإِطْلَاق، وأنه متوقّف على إجراء الإِطْلَاق فِى مـدخول أداه العموم. ذكرنا أن سَـيِّدنَا الأُسْتَاذ الشَّهِيـد رحمه الله اعترض على هـذا القول بأن قولكم: إن الأداه موضوعه لاستيعاب المراد من المـدخول، ماذا تقصدون منه؟ ذكرنا أن هناك محتملات أربعه:

الاحتمال الأوّل: أن المراد هو أن الأداه موضوعه لاستيعاب المراد الْجِدِّىّ، فهذا الاحتمال أبطلناه بالمحاذير الثَّلاثه المتقدّمه.

الاحتمـال الثَّانِى: أَنْ يَكُونَ المقصود هو أنَّ المقصود أنَّ الأداه موضوعه لاستيعاب المراد الاسـتعمالىّ من المـدخول. هـذا أيضـاً أبطلناه بالبيان المتقدّم.

الاحتمـال الثَّالث: أَنْ يَكُونَ المقصـود هـو أن الأداه موضـوعه لاستيعـاب مـا فِى ذهن الْمُتِكَلِّم ومـا فِى تصوّر الْمُتِكَلِّم من المراد الاستعمالىّ، بالبيان الَّذى شرحناه بالأَمْسِ.

هذا الاحتمال أيضاً باطل؛ لأَنَّهُ يرد عليه:

أوَّلًا: أن هذا يلزم منه أن يكون هناك مفهوم غريب داخلًا فِى معنى أداه العموم، وإليك مزيد من الشرح والتوضيح:

إنَّ مـدخول «كـل» فِى قوله: «أَكْرِمْ كُـلَّ رَجُـلٍ» هو كلمه «كل رجل»، وهى جمله ناقصه متكونه من مضاف ومضاف إليه، ونسـبه ناقصه قائمه بطرفين:

ص: ۲۹۷

أحد الطرفين: الاستيعاب الَّذى يَدُلّ عليه «كل».

الطَّرَف الثَّانِى (أى: المستوعَب الَّذى هو مصبّ الاستيعـاب): هو كلمه «رجـل» أو «عالم». فإن فرضـتم أن كلمه «عالم» تَـدُلّ على المعنى (والمـدلول) الوضـعىّ نفسه الَّذى وضـعت له كلمه «عـالم»، أى: ذات الطَّبِيعَه باعتبـار أن كلمه «عالم» اسم جنس والمعنى

الوضعيّ لاسم الجنس هو ذات الطَّبِيعَه، وحينئذٍ لا مَحْذُور ولا إِشْكَال أبداً.

أما إن فرضتم أن هذا الطَّرَف الثَّانِي لَيْسَ عباره عن ذات الطَّبِيعَه صرفاً، بل أكثر من ذات الطَّبِيعَه (كما هو المفروض فِي هذا الاحتمال الثَّالث حيث فرضنا أن الأداه تَدُلّ على استيعاب ما يتصوره الْمُتِكَلِّم من كلمه «عالم»، لا أن الأداه وضعت لاستيعاب ذات الطَّبِيعَه، فالمستوعَب "أي: طرف الاستيعاب" لَيْسَ عباره عن ذات الطَّبِيعَه فحسب، بل هو عباره عمَّا فِي ذهن الْمُتِكَلِّم وما فِي تصوّر الْمُتِكَلِّم من كلمه «عالم») فلا بُدَّ من وجود دالّ فى الجمله يَدُلّ على هذه الزياده، وذلك لوضوح أَنَّنا نتكلّم على مستوى الدِّلاَلَه اللَّفظيَّه للكلام؛ لأَنَّنا نريد أن نرى أن الْمَدْلُول التَّصوُّرىّ من الكلام ما هو؟ ولا يمكن أن نفهم معنى فِي مرحله الدِّلاَلَه التَّصوُّريَّه ما لم يكن هناك دالّ عليه ، فما هو الدَّالّ بِالدِّلاَلَهِ اللَّفظيَّه التَّصوُّريَّه على هذا الطَّرَف الثَّانِي لِلنِّسْبَهِ الناقصه (أي: الطَّبِيعَه مع هذه الزياده)؟!

فإن كان الدَّالّ على هذه الزياده عباره عن مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ فهذا خلف فرضنا؛ لأَنَّ الفرض هو أَنَّنَا نريد أن نحدد الْمَدْلُول التَّصوُّرىّ، لا الْمَدْلُول التَّصديقىّ والمراد الْجِدِّىّ، ومقدّمات الحِكْمَه لا تجدى ولا تنفع لتحديد الْمَدْلُول والمعنى التَّصوُّرىّ لِلَّفْظِ؛ فإن مفاد مقدّمات الحِكْمَه المراد الْجِدِّىّ للكلام، ولا تجرى مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ فِي مرحله تعيين المعنى التَّصوُّرىّ اللَّفظىّ للكلام. فإذا فرضتم أن الدَّالّ على هذه الزياده فهذا يلزم منه الخلف. أي: يلزم منه أن تكون الأداه فِي معناها التَّصوُّرىّ محتاجه إلى مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ الَّتى لا تنفع الأداه فِى هذه المرحله.

ص: ۲۹۸

وإن كان الـدَّالّ على هـذه الزياده عباره عن المـدخول (أى: كلمه «رجل» فِى مثالنا)، فهـذا باطل أيضاً ويلزم منه التَّجوُّز فِى كلمه «رجـل»؛ لأنَّ معناه أن كلمه «رجل» اسـتعملت هنا فِى الطَّبِيعَه مع الزياده، والحال أن هـذا لَيْسَ هو المعنى الحقيقى لكلمه «رجل». فيلزم من هذا الفرض أن يكون الاستعمال مَجَازِيّاً.

وإن كان الـدَّالّ على هـذه الزياده عباره عن الأداه، فهذا غير معقول؛ لأَنَّ للأداه معنى وهو الاستيعاب، وإلا فمعنى ذلك أَنْ تَكُونَ الأداه مسـتعمله فِى معنيين: أحـدهما الاستيعاب، وثانيهما المسـتوعَب (ما فِى ذهن الْمُتِكَلِّم من الطَّبِيعَه)، وهو غير معقول. هـذا هو الإشكال الأوّل الَّذى يرد على هذا الاحتمال الثَّالث.

وثانيـاً: سَـلَّمْنَا أنَّ الأـداه موضوعه لاستيعاب ما يتصوره الْمُتِكَلِّم من المـدخول فِى مقام الاسـتعمال، حتّى وإن لَمْ يَكُنْ هناك دالّ على هذه الزياده فِى مقام الكلام، مع ذلك نسـلِّم بوجود هذا المعنى الغيبى الَّذى لا دالّ عليه فِى الكلام، وسـلَّمنا أن هيئه الجمله النـاقصه تَـدُلّ على نسـبه نـاقصه بين معنى الأـداه (الاستيعـاب) وبين هـذا المعنى الغيـبى وهو مـا فِى ذهن الْمُتِكَلِّم من معنى كلمه «رجل» مثلاً. أى: قوله: «كل رجل» يرجع إلى قوله: «كل من ينطبق عليه المعنى الَّذى أنا أتصوره من لفظ "رجل"». أى: استيعاب كل من ينطبق عليه ما يتصوره الْمُتِكَلِّم من كلمه «رجل».

فإذا بنينا على هـذا، فَسَوْفَ يبقى معنى هذا الكلام مُجْمَلًا إلى يوم القيامه، فلا يفيد العموم فِى يوم من الأيام؛ وذلك لأَنَّه إذا كان قوله «كل رجل» دالاًّ على «كل من ينطبق عليه المعنى الَّذى قصده الْمُتِكَلِّم من كلمه "رجل"»، فلن نعرف مقصود المتكلم؛ إذ لا يوجـد أصل عُقَلَائِىّ يُحَدِّدُ وَيُعَيِّنُ لنا أَنَّهُ ماذا تصوّر الْمُتِكَلِّم فِى مقام الاسـتعمال من كلمه «رجل»؛ وذلك لأَنَّ الموجود عندنا هو عباره إما عن «أصاله الحقيقه» أو «أصاله الإِطْلَاق» أو «أصاله التَّطَابُق بين الإثبات والثُّبوت».

أما أصاله الحقيقه فإنَّ مفادها هو أن الْمُتِكَلِّم قصد المعنى الَّذى وضع له اللَّفظ (أى: المعنى الحقيقى)، فقد أراد الحيوان المفترس من كلمه «الأسد» مثلًا حين استعمالها، فلا تَدُلّ أصاله الحقيقه على أَنَّهُ أراد شيئاً زائداً على الْمَوْضُوع له، بخلاف المقام حيث فرضنا شيئاً زائداً، أى: قوله «كل رجل» يَدُلّ على استيعاب ما ينطبق عليه ما يتصوره المتكلم من كلمه «رجل»، فهذا مطلق لا تثبته أصاله الحقيقه.

وأمّا أصاله الإِطْلاَق فلا تُثبت غيرَ المراد الْجِدِّىّ، وهذا معناه أن مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ إِنَّمَا تجرى فيما إذا لم يكن هناك إجمال وغموض فِى المعنى التَّصوُّرىّ للكلام، فإذا كان المعنى المتصوَّر للكلام وَاضِحاً فَمُقَدِّمَاتُ الْحِكْمَهِ تجرى لكى تثبت أن نفس هذا المعنى التَّصوُّرىّ مراد جِدّاً لِلْمُتِكَلِّمِ، أمّا إذا لم يكن المعنى التَّصوُّرىّ وَاضِحاً، بل كان مُجْمَلًا، فلا تجرى مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ.

والمفروض هنا أن المعنى التَّصوُّرىّ غير واضح؛ لأَنَّنَا فرضنا أن الأداه تَدُلّ على استيعاب ذاك الَّذى يتصوره الْمُتِكَلِّم من كلمه «رجل»، وذاك غير معلوم، فكيف نثبت بمقدمات الحِكْمَه أنَّ الْمُتِكَلِّم تصوّر المطلقَ، ثم بعد ذلك اثبتوا بِمُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَهِ أَنَّهُ أراد هذا المطلق.

وإن شئتم قلتم: لا يثبت العموم (بناءًا على هذا الاحتمال) أصلًا وأبداً حتّى بِمُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَهِ؛ إذ لا يمكننا حين سَمَاع «أَكْرِمْ كُلَّ رَجُلٍ» أن نثبت - حتّى بالإطلاق - أن ما فِى ذهن الْمُتِكَلِّم من مدخول الأداه هو الإنسان المذكر، لأَنَّ هناك أصولا عُقَلاَئِيّاً ثلاثه:

أحدها أصاله الحقيقه، وغايه ما تُثبته هى أن قيد «العادل» و«العالم» غير مأخوذ وغير ملحوظ فِى الْمَدْلُول الاستعمالى لكلمه «رجل»، أى: كلمه رجل لم تستعمل مجازاً فِى الإنسان المذكر العادل، بل استعملت استعمالا حقيقيّاً، أى: استعملت فِى الإنسان المذكر. فلا تنفى أصاله الحقيقه وجود قيد العادل فِى ذهن الْمُتِكَلِّم.

ص: ٣٠٠

وثانيهما أصاله الإِطْلَاق وغايه ما تثبته مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ وأصاله الإِطْلَاق هى أن كل ما هو موجود ثبوتاً فهو موجود إثباتاً، وما هو غير موجود إثباتاً فهو غير موجود ثبوتاً، أى: ما لم يقله لم يرده، وهذه المقدّمات إِنَّمَا تجرى فِى المراد الْجِدِّىّ، أى: مراده الْجِدِّىّ لَيْسَ أكثر من كلامه. فأصاله الإِطْلَاق تجرى فِى المراد الْجِدِّىّ ولا تجرى فِى المراد الاستعمالىّ. بينما نحن بناءًا على الاحتمال الثَّالث الَّذى ندرسه كان يقول أن الأداه موضوعه لاستيعاب ما فِى ذهن الْمُتِكَلِّم وما فِى تصوّر الْمُتِكَلِّم من المراد الاستعمالىّ لا المراد الْجِدِّىّ.

وثالثهما أصاله التَّطَابُق بين عالم الإثبات وعالم الثبوت: وهى تَدُلّ على أنَّ ما هو موجود إثباتاً موجود ثبوتاً(١)، وهو غير نافع فِى المقام أيضاً؛ إذ مِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ هذا الأصل لا ينفى وجود شىء إضافى فِى عالم الثُّبوت، أما أَنَّهُ لعلّه هناك شىء موجود ثبوتاً ولَكِنَّهُ غير موجود إثباتاً، فهذا ما لا ينفيه هذا الأصل؛ إذ من المحتمل أن يكون الْمُتِكَلِّم قد قصد استعمال اللَّفظ فِى «الرَّجُل العالم» ولم يأت بقيد «العالم» فِى عالم الإثبات.

فعلى أى حال اتَّضَحَ أن هذا الاحتمال الثَّالث باطل. فتصل النوبه إلى الاحتمال الرَّابع وهذا ما سندرسه غداً إن شاء الله تعالى.

العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

ذكرنا احتمالات ثلاثه فِى مقصود الميرزا ومن يقول بقول الميرزا فِى المسأله (أى: من يقول بأن العموم فِى طول الإِطْلَاق، وأنَّ الأداه موضوعه لاستيعاب المراد من المدخول)، وأبطلنا هذه الاحتمالات بالبيانات السَّابِقَه.

١- (١) - وهى قاعده احترازيه القيود (الطهرانى).

وهذه الاحتمالات المتقدّمه مشتركةٌ فِى جهه وهى أنْ يكون المقصود عبارةً عن أن أداه العموم أخذت خُصُوصِيَّه (فِى مدلولها التَّصوّرى الوضعىّ) زائدةٌ على أصل الاستيعاب ومفهومه، غايه الأمر لاحظنا أن هذه الاحتمالات الثَّلاثه تختلف فِى تحديد تلك الْخُصُوصِيَّه وتشخيصها على احتمالات كان الأوّل منها يُحَدِّدُ هذه الْخُصُوصِيَّه بالمراد الْجِدِّىّ (حيث كان يقول: إن الأداه وضعت لاستيعاب المراد الْجِدِّىّ)، وثانيها كان يُحَدِّدُ هذه الْخُصُوصِيَّةَ بالمراد الاستعمالىّ من المدخول، وثالثها كان يحدد هذه الْخُصُوصِيَّه بما يتصوَّره الْمُتِكَلِّم وما فِى ذهن الْمُتِكَلِّم من المدخول فِى مقام الاستعمال.

فهذه الاحتمالات الثَّلاثه كُلّهَا لا تتجاوز مرحلةَ الْمَدْلُول الوضعىّ التَّصوُّرىّ للأداه، فإن كُلّهَا تقول: إن الْمَدْلُول التَّصوُّرىّ الوضعىّ للأداه عباره عن الاستيعاب مع زياده خُصُوصِيَّه.

الاحتمال الرَّابع: يباين هذه الاحتمالات الثَّلاثه فِى اشتراكها فِى تلك الجهه، أى: لا يفترض أخذ خُصُوصِيَّه زائده فِى المدلول

الوضعیّ والاستعمالی للأداه علی مفهوم الاستیعاب. بل یقال: إن المُحَقِّق النائینی ومن یسلک مسلکه لا یختلف مع المُحَقِّق الخُراسانیّ (صاحب القول الآخر فِی المسأله)، فالکل یقولون بأن الأَدَاه موضوعه لاستیعاب تمام أفراد ذاک المعنی الَّذی وضع له المدخول، مِنْ دُونِ أی تصوّر فِی الْمَدْلُول الوضعیّ والاستعمالی للأداه، أی: أن المدلول الوضعیّ والاستعمالی للأداه واضح عندهم بلا حاجه إلی إجراء مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ، وهی عباره عن استیعاب تمام طبیعه المدخول (= العالم)، کما یقول الآخوند.

فما الفرق بینهم وبین الآخوند؟ إِنَّمَا اختلافهم فِی نقطه أخری (ولیس فِی أَنَّهُ ما هو المعنی التَّصوُّریّ والاستعمالی للأداه؛ لأَنَّ مِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ المعنی التَّصوُّریّ للأداه هو استیعاب أفراد طبیعه المدخول) وهی تحدید المراد الْجِدِّیّ للخطاب ککل المشتمل علی الأداه.

یقول النائینی ومن یسلک مسلکه: إِنَّنَا لو أردنا أن نستفید العموم والاستیعاب من قوله: «أَكْرِمْ كُلَّ عَالِمٍ» استفادهً تَصْدِیقِیَّه، أی: لو أردنا أن نقتنع بأن حکم المولی فِی عالم الثبوت وعالم المراد الْجِدِّیّ حکمٌ عامّ ومستوعِب لتمام أفراد طبیعه العالم، فهذا لا یمکن إلاَّ بعد جریان الإِطْلَاق ومقدّمات الحِكْمَه فِی مدخول الأداه.

ص: ۳۰۲

فليس الخلاف فِى فهم المعنى التَّصوُّرىّ للأداه، فإن مِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ الأداه موضوعه لاستيعاب تمام أفراد المدخول، وإنَّما الخلاف فِى استفاده العموم بنحو الاستفاده التصديقيه، أى: أن يكشف الكلام عن أن الحكم الموجود فِى نفس المولى (وهو الوجوب) منصبّ على استيعاب أفراد ذات الطَّبِيعَه، أو منصب على استيعاب أفراد الطَّبِيعَه المطلقه؟ وحيث أن الأوّل غير ممكن، وَالثَّانِى هو المتعين، فلا بُدَّ أن نعيِّنَ مسبقاً أَنَّ المدخول يَدُلّ على الطَّبِيعَه المطلقه من خلال الإِطْلاَق ومقدّمات الحِكْمَه فِى المرحله السَّابِقَه، حتّى يمكن للأداه أن تَدُلّ على استيعاب أفراد الطَّبِيعَه المطلقه.

هذا هو الاحتمال الرَّابع، ولكن قبل أن نبطله يجب علينا أن نتدبر أوَّلاً فِى مثال: «أَكْرِمِ الْعَالِمَ»، إذ لهذا الكلام مدلولان:

أحدهما: مدلول تصورى، أى: مدلول يأتى إلى الذِّهن تصوُّراً عندما نسمع هذا الكلام، وهو عباره عن نفس المعنى الَّذى وضعت له ألفاظ وهيئات هذه الجمله، وهو عباره عن النِّسْبَه الإِرْسَالِيَّه القائمه بين الْمُتِكَلِّم والمخاطب وإكرام طبيعه العالم. ففى مرحله الْمَدْلُول التَّصوُّرىّ نجد أن هذه النسبه الإِرْسَالِيَّه موضوعها عباره عن المعنى التَّصوُّرىّ لكلمه «عالم»، وهو طبيعه العالم. أى: نكتفى فِى هذه المرحله بِأَنْ يَّكُونَ الموضوع مَهمَلاً، بلا حاجه إلى إطلاقه أو تقييده، لأَنَّ هذه المرحله مرحله ما يأتى إلى الذِّهْن تصوُّراً عند سَمَاع الكلام.

ثانيهما: المعنى والمدلول التَّصديقىّ والمراد الْجِدِّىّ لِلْمُتِكَلِّم، أى: ما فِى نفسه وما فِى مراده الْجِدِّىّ عندما قال هذا الكلام وهو عباره عن الوجوب (الحكم المجعول من قبله، القائم بنفس المتكلم) الَّذى له مَوْضُوع، وهذا الْمَوْضُوع واقع بإزاء كلمه «العالم». فلا يكفى أن نَقُول: إنَّ مَوْضُوع هذا الحكم مهمل (إذ لا معنى للإهمال عند الحاكم فِى مقام الثُّبوت). أما أن نقول إِنَّ الحاكم حكم بوجوب إكرام الطَّبِيعَه المهمله، فهذا كلام لَيْسَ له معنى.

ص: ٣٠٣

حینئـذٍ یأتی هنا دور مُقَدِّمَات الْحِکْمَهِ لکی تُحَدِّدَ لنا أن الْمَوْضُوع مطلق، أی: لتحدید مَوْضُوع المراد الْجِدِّیّ لِلْمُتَکَلِّم وتقول: إن الأصـل فِی مَوْضُوع هـذا الحکم أَنْ لاَّـ یَکُونَ أزیـد من الْمَوْضُوع فِی الْمَـدْلُول التَّصَوُّرِیّ حیث کـان الْمَوْضُوع عباره عن الطَّبِیعَه. فتقول مُقَـدِّمَات الْحِکْمَهِ: إن الأصل فِی هـذا المراد الْجِـدِّیّ هو أن یکون موضوعه نفس ذاک الْمَوْضُوع.أی: لو کان قید «الفقیه» مأخوذاً فِی مراده الْجِـدِّیّ بحیث کان مراده الْجِدِّیّ عباره عن «وجوب إکرام العالم الفقیه»، لکان مَوْضُوع الحکم وَالْمُرَاد الْجِدِّیّ أزیـد من الْمَوْضُوع فِی مرحله التَّصَوُّر؛ لأَـنَّ الْمَوْضُوع فِی مرحله التَّصَوُّر «طبیعه العالم» و«طبیعی العالم»، بینما فرض الْمَوْضُوع هنا أَنَّهُ عبـاره عن «العالم الفقیه»، ولیس «العالم الفیزیائی»، فیصبح الْمَوْضُوع أزیـد من ذاک. وهـذا خلاف أصاله التَّطَابُق بین مرحله الْمَـدْلُول التَّصـدیقیّ ومرحله الْمَدْلُول التَّصَوُّرِیّ، فإن أصاله التَّطَابُق تقتضـی أن یکون مَوْضُوع الحکم المجعول فِی نفس المولی جِدّاً هو مطلق العالم. هذا ما نصنعه فِی مثل قوله: «أَکْرِمِ الْعَالِمَ».

وبالانتقال إلی ما نحن فیه (أدوات العموم) من «أَکْرِمْ کُلَّ عَالِمٍ» فنجد أن له مدلولان کسائر الکلمات:

أحـدهما: مـدلول تصوُّریّ، وهو ما یأتی إلی الـذِّهْن عنـد سَـمَاع هـذه الجمله، وهو عباره عن معانی هذه الألفاظ والهیئات (وهی «أکرم» "الـدَّالَّه عَلَی النِّسْـبَهِ الإِرْسَـالِیَّه" و«کـل» "الـدَّالَّه علی الاستیعـاب" و«عالم» الـدَّالَّه علی الطبیعه) الَّتی وضـعت لها. فالمعنی التَّصوُّریّ لهذه الجمله هو الوجوب (بالمعنی الْحَرْفِیّ، أی: النِّسْبَه الإِرْسَالِیَّه) الْمُتَعَلَّق بنحو الاستیعاب بطبیعی العالم.

لکن هـذا کُلّه لا یکفی لاستفاده العموم واستنباط العموم استفاده تَصْـدِیقِیَّه، أی: لا یکفی لکی نقتنع بأن مقصود المولی هـذا. یأتی إلی الـذِّهْن ولکن مجرّد التَّصَوُّر الـذهنی لا یکفی لکی نقتنع تصـدیقاً بأن المراد الْجِـدِّیّ لِلْمُتِکَلِّمِ هو هـذا؛ لأَنَّ هذا مدلول تصوری بحت یکفی فیه لأن یکون الْمَفْهُوم مهملاً.

ص: ۳۰۴

ثانيهما: المعنى التَّصديقىّ، وهذا الْمَدْلُول تتطابق أجزاؤه مع أجزاء الْمَدْلُول التَّصوُّرىّ. أى: هذا الْمَدْلُول التَّصديقىّ عباره عن «الوجوب المجعول فِى نفس المولى، وهذا الوجوب مُتَعَلَّق بنحو الاستيعاب بتمام أفراد طبيعه العالم»، ولكن فِى هذه المرحله لا يمكن أن يكون موضع الاستيعاب ومصبّه عباره عن الطَّبِيعَه المهمله، بل إما هو الطَّبِيعَه المهمله أو الطَّبِيعَه المقيّده؛ لأَنَّ المراد الْجِدِّىّ للمولى إما هذا أو ذاك، بحيث لو سئل المولى نفسه: ما هو مرادك عندما حكمت بوجوب الإكرام؟ هل حكمت بوجوب إكرام مطلق العالم أو إكرام خاصّ؟ أن يجب المولى: لا هذا ولا ذاك، بل الطَّبِيعَه المهمله. فإن هذا غير ممكن.

وهذا معنى قولنا: «يستحيل الإهمال فِى مقام الثُّبوت».

وعليه، فلا بُدَّ من دليل يَدُلّ هنا على أن المراد والموجود فِى نفس الْمُتِكَلِّم هنا ما هو؟ هل هو الطَّبِيعَه المطلقه أم الطَّبِيعَه المقيّده؟! وهذا الدَّلِيل عباره عن مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ، فهى الَّتى تعيِّن أن المراد من المدخول الَّذى انصب عليه الاستيعاب (أى: كلمه «عالم» الَّتى انصب عليها كلمه «كل») عباره عن المطلق (أى: الطَّبِيعَه المطلقه للعالم).

إذن، استفاده العموم من الخطاب استفاده تَصْدِيقِيَّه جديه تابعه لجريان الإِطْلَاق فِى المدخول.

والخلاصه أَنَّهُ إذا كان مقصود الميرزا هذا الاحتمال فلا يريد المرزا أن يتصرف فِى الْمَدْلُول التَّصوُّرىّ أو الوضعىّ للأداه، فهو كالآخوند يسلّم بأن الْمَدْلُول الوضعىّ التَّصوُّرىّ والاستعمالىّ للأداه عباره عن الاستيعاب مِنْ دُونِ أخذ خُصُوصِيَّه أخرى، وما يريد أن يقوله هو أنَّ الخطاب المشتمل على الأداه وعلى مدخول الأداه، لا يستفاد منه (استفاده تَصْدِيقِيَّه) العمومُ، إلَّا بعد إجراء الإِطْلَاق فِى المدخول.

هذا توضيح للاحتمال الرَّابع، وبه قد حان حين دراسه ما أفاده والجواب عنه فيما يلى:

الجواب: هو أَنَّ هـذا الاحتمال أيضاً غير تامّ كالاحتمالات السَّابِقَه، فإن اسـتفاده العموم (أي: اسـتفاده استيعاب الحكم لتمام أفراد الطَّبِيعَه اسـتفاده تَصْدِيقِيَّه وجديه) ليست تابعه لجريان الإطلاق ومقدّمات الحكمه فِي مدخول الأداه، وليست مفتقره إلى الإطلاق أبداً، بل تكفى لهذه الاسـتفاده «أصالهُ الجد» الَّتى هى أقوى من «أصاله الإِطْلَاق ومُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ». فهناك أصل عُقَلَائِيّ نسميه بأصاله الجد، وهذا الأصل يُشَكِّلُ ظُهُوراً قويّاً للكلام، هنا وفى سائر موارد الدِّلَالَات الوضعيَّه اللَّفظيَّه.

ونكته هذا الأصل الْعُقَلَائِيّ عباره عن أن ظاهر حال الْمُتِكَلِّم أَنَّهُ يريد ما يقوله. أى: أَنَّهُ لا يقول ما لا يريده.

توضـيحه أَنَّنَا فرضـنا فِى هـذا الاحتمال الرَّابع أَنَّ الْمَـدْلُول الوضـعىّ اللَّفظىّ التَّصوُّرىّ لقوله: «أَكْرِمْ كُلَّ عَالِمٍ» هو تصوّر «وجوب مجعول بنحو الاستيعـاب مُتَعَلَّق بتمام أفراد طبيعه العالم» عنـدما نسـمع قوله: «أَكْرِمْ كُلَّ عَالِمٍ»، ومعنى هـذا هو أن الْمُتِكَلِّم قال فِى كلامه ما يَدُلّ على استيعاب الوجوب لتمام أفراد طبيعه العالم؛ لأَنَّنَا فرضنا أن هذا هو المعنى التَّصوُّرىّ الوضعىّ لكلامه (إذن هذا شىء قاله)، حيث قال: «إن الحكم مستوعِب لتمام أفراد طبيعه العالم». حينئذٍ نأتى إلى المراد الْجِدِّىّ ونقول: لو كان مراده الْجِدِّىّ غير هـذا (أى: لَوْ لَمْ يَكُنْ يريـد استيعاب وُجُوب الإِكْرَام لكل أفراد العالم، بل كان يريد إكرام البعض، لكان معنى ذلك أَنَّهُ قال ما لا يريـده، لأَنَّهُ ذكر الاستيعاب ولَكِنَّهُ لا يريـد الاستيعاب. فقال ما لا يريده، وهذا خلاف أصاله الجد. إذن، لا حاجه إلى إجراء الإِطْلَاق ومقدّمات الحِكْمَه.

فمقامنا من قبيل ما لو قال: «أكرم زَيْداً» حيث نستفيد وجوب إكرام زيد استفاده تَصْدِيقِيَّه وجديه فلا نحتاج إلى الإِطْلَاق، وذلك بنكته أصاله الجـد، حيث نقول رأساً: معنى كلامه تصوُّراً هو وجوب إكرام زيـد، إذن هو قال بوجوب إكرام زيـد، إذن أراد جِدّاً وجوب إكرام زيد. أَمَّا أن يكون ما قاله: «وجوب إكرام زيد»، ولكن ما أراده شـىء آخر، هذا خلاف أصاله الجد. ومعناه أَنَّهُ قال شيئاً لا يريده.

والفارق بين أصاله الجد ومُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ هو أن الأخيره عكس أصاله الجد، أى: مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ أصاله فِى جانب العدم وعدم ذكر القيد، ولكن أصاله الجد فِى جانب شىء ذكره. وما ذكره أقوى عمَّا لم يذكره.

وفى المقام لا حاجه بناءًا إلى الإِطْلاَق، ولَيْسَ العموم مفتقراً إلى الإِطْلاَق وليس فِى طوله، ونُلزم الْمُتِكَلِّم بأصاله الجد (بأنك قلت بأن الحكم مستوعب لأفراد العالم) مِنْ دُونِ الإِطْلاَق.

وسيأتى مزيد توضيح غداً إن شاء الله تعالى..

العامّ /دلاله الدليل /الدليل الشرعى اللفظى /الدليل الشرعى /الأدله المحرزه /علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

اتَّضَحَ مِمَّا تقدّم أنَّ الدَّلِيل المذكور لإِثْبَاتِ قول النائينى غير تامّ، كما اتَّضَحَ أَنَّنَا لا نحتاج إلى الإِطْلاَق ومقدّمات الحِكْمَه للوصول إلى ما نريده فِى باب العموم (وهو استيعاب الحكم لتمام أفراد الطَّبِيعَه). أى: اتَّضَحَ أَنَّهُ وإن كان المدخول عباره عن اسم الجنس واسم الجنس يَدُلّ على الطَّبِيعَه المهمله، ولا نحتاج فيها إلى الإِطْلاَق، ولكن الطَّبِيعَه المهمله مطلقهٌ بالحمل الشائع، وإن لم يكن الإِطْلاَق داخلاً فِى مدلولها، وحيث لم يلحظ معها قيد فتكون مطلقه، إذ لا يراد بالمطلقه إلاَّ أن تتصور الطَّبِيعَه ولا يتصوّر معها قيد، لا أَنَّهُ يتصوّر معها عدم القيد، فتكون قابله للانطباق على تمام الأفراد، وحينئِذٍ يطرأ الاستيعاب عليها.

وهذا المطلب يحصل من نفس إطلاق اسم الجنس مِنْ دُونِ قيد، بعد إحراز عدم استعمال اسم الجنس فِى المقيَّد، بموجب أصاله الحقيقه. وبهذا يكون مدخول الأداه قابلًا للانطباق على الأفراد بذاته، بلا حاجه إلى مقدّمات الحِكْمَه، فيمكن للأداه حينئذٍ أن تَدُلّ على استيعاب تمام أفراد هذا المدخول.

إذن، نحن فِى نفس الوقت الَّذى نوافق فيه المُحَقِّق النائينى رحمه الله فِى أصل مُدَّعَاهُ القائل بأن الطَّبِيعَه لا بُدَّ من أن تَتَعَيَّنَ فِى الطَّبِيعَه المطلقه قبل طروّ الاستيعاب عليها، حتّى بعد ذلك تَدُلّ الأداه على استيعابها، فِى نفس الوقت الَّذى نوافقه على هذا المطلب، لِكَنَّنَا نخالفه فِى الطَّرِيق إلى هذا المطلب، فهو رحمه الله ذهب إلى أن الطَّرِيق لتعيين الطَّبِيعَه فِى الطَّبِيعَه المطلقه هو الإِطْلاَق ومقدّمات الحِكْمَه، ولكننا لا نوافقه على هذا الطَّرِيق، وإن كُنَّا نقول بِأَنَّهُ لا بُدَّ من أن تتحدد الطَّبِيعَه فِى الطَّبِيعَه المطلقه حتّى يمكن أن يطرأ الاستيعاب عليها، لكن الطَّرِيق عندنا هو أصاله الحقيقه، بالبيان المتقدّم أمس وَالَّذِى أشرنا إليه اليوم.

ص: ٣٠٧

إِشْكَال وهنا قد يُطرح إِشْكَال على أصل كلام المُحَقِّق النائينى (وأصل المُدَّعى الَّذى وافقناه فيه وهو أن الطَّبِيعَه لا بُدَّ وأن تتعين وتتحدد فِى الطَّبِيعَه المطلقه قبل أن يطرأ الاستيعاب والعموم عليها، فيقال): إن ذات الطَّبِيعَه الَّتى وُضع اللَّفظ (لفظ «العالم» مثلًا) لها، هو اسم جنس، وقد وضع اسم الجنس لذات الطَّبِيعَه وَالَّتِى يُعبَّر عنها بالطبيعه المهمله، وهذه الطَّبِيعَه هى المعنى الَّذى استُعمل فيه اللَّفظ، وهى الجامعه بين المطلقه وغير المطلقه. والمطلقه منطبقه على تمام الأفراد. إذن، فالطبيعه المهمله أيضاً منطبقه على

الأفراد؛ لأنَّ الطَّبِيعَه المهمله جامعه بين المطلقه والمقيَّده. والجامع موجود دائماً فِى ضـمن فرده، وقد فرضنا أن أحد فردى الجامع هو الطَّبِيعَه المهمله.

فـإذا كـان الفرد قابلاًـ للانطبـاق على الأـفراد فالجـامع الموجود فِى الفرد أيضاً قابل للانطباق على الأفراد؛ لأَنَّ الجامع بين ما يقبل الانطبـاق على الأـفراد وما لا ينطبق على الأفراد لا بُـدَّ وأن يكون منطبقاً على الأفراد، إذن هـذا الجامع موجود فيما يقبل الانطباق. إذن، فـالطبيعه المهمله موجوده ضـمن الأفراد لأَنَّ أحـد فردى هـذه الطَّبِيعَه هو الطَّبِيعَه المطلقه والمطلقه منطبقه على الأفراد (أى: عكس ما ذكرناه كدليل فنى لكلام الميرزا).

وإذا كـانت المطلقه تنطبـق على جميع الأـفراد فـالطبيعه المهمله الَّتى هى محصوره فِى الطَّبِيعَه المطلقه أيضـاً منطبقه على الأـفراد، فَتَـدُلُّ أداه العموم (كلمه «كُـلٍّ») الـداخله على هـذه الطَّبِيعَه المهمله (اسم الجنس) على استيعاب تمام أفراد المـدخول، بلا حاجه إلى تحديد الطَّبِيعَه فِى الطَّبِيعَه المطلقه لكى يطرأ الاستيعاب والعموم فِى رتبه لاحقه،

ويردف صاحب الإشـكال كلامه قائلًا: وإلا لو كُنَّا نحتاج إلى تحديـد الطَّبِيعَه فِى الطَّبِيعَه المطلقه أوَّلًا كى يمكن بعـد ذلك طروّ الاستيعـاب عليها، لورد عليكم النقض بالوضع (باب وَضْع الألفاظ للمعانى)، فإن الوضع أيضاً حكم يُصـدره الواضع على كل من اللَّفـظ والمعنى، حيث يضع لفظ الأسـد قِبَال هـذا المعنى المعيَّن، فإن الواضع يضع لفظ الإنسان فِى مقابل الطَّبِيعَه المهمله. ونحن نجد أن هذا الحكم بمجرّد صدوره من الواضع يسرى إلى كل أفراد هذه الطَّبِيعَه المهمله، وكل حصص هذه الطَّبِيعَه المهمله. فإن الإنسـان الأـسود إنسـان والإنسان الطويل إنسان و.. وهـذا الحكم بـذاته يسـرى إلى تمام حصـص الطَّبِيعَه وأفرادها، بـدليل صـحَّه استعمال لفظ الإنسان فِى كُلّ واحده من أفراد الإنسان.

فهذا شاهد ودليل على أن الحكم يسرى إلى تمام أفراد هذه الطَّبِيعَه المهمله، وإلا لما صَحَّ استعمال لفظ الإنسان فِى حصّه خاصّه كالإنسان الأسود.

فلو كان الأمر كما يقول النائينى من أَنَّهُ لا بُدَّ من أن تتعين الطَّبِيعَه فِى الطَّبِيعَه المطلقه أَوَّلاً لكى تثبت صحَّهُ السريان، لكان لازمه أن لا يسرى الوضع فِى باب الوضع إلى تمام الحصص؛ لأَنَّ الواضع لم يُحدِّد الطَّبِيعَه فِى الطَّبِيعَه المطلقه ثم وضع اللَّفظ، بل وضع الحكم قبل طروّ الوضع وسرى هذا الحكم إلى الحصص.

فليكن مقامنا من هذا القبيل؛ فإن الحكم فِى مقامنا عباره عن الاستيعاب. ومدخول الأداه عباره عن اسم الجنس، ومعنى اسم الجنس هو الطَّبِيعَه المهمله، فإذا دخلت الأداه على هذا المدخول كان معناه أن الاستيعاب حكم طرأ على الطَّبِيعَه المهمله، فيسرى الحكم إلى تمام الأفراد، بلا حاجه إلى ما أفاده النائينى.

هذا الإشكال فِى الواقع يَتُمّ الجوابُ عنه بالنحو الَّذى تتضح به حقيقه المقصود فِى المقام بتوضيح هذه المصطلحات الثَّلاثه: «الطَّبِيعَه المطلقه» و«الطَّبِيعَه المقيّده» وَ«الطَّبِيعَه المهمله» وتوضيح نسبه «الطَّبِيعَه المهمله» إلى «الطَّبِيعَه المطلقه» وَ«الطَّبِيعَه المقيَّده». وتفصيل هذا البحث موكول إلى بحث المطلق والْمُقَيَّد، ولكن إيجازا وإجمالا نقول:

إذا لاحظنا جمله «أَكْرِمْ كُلَّ عَالِم»، فمن جهه نجد إطلاقاً وسرياناً لهذا الحكم إلى تمام أفراد العامّ، ومن جهه أخرى الْمَوْضُوع هو «العالم» و«العالم» لفظ وضع فِى اللُّغَه لطبيعه العالم، وليس مَوْضُوعاً لطبيعه العالم المطلقه. وهذا معناه عكس ما رأيناه أَوَّلًا. أى: الإِطْلاَق لَيْسَ دخيلاً فِى الْمَوْضُوع؛ لأَنَّ الْمَوْضُوع هو العالم والعالم عباره عن الطَّبِيعِىّ وليس عباره عن الطَّبِيعَه المطلقه. فمعنى ذلك أن الإِطْلَاق لَيْسَ مأخوذاً ودخيلا فِى الطَّبِيعَه، وإلا لما وجدنا خارجاً طبيعهً مطلقه حتّى يجب علينا إكرامه.

ص: ٣٠٩

فما هو تفسير هذا التناقض؟!

الجواب عن ذلك هو أَنَّهُ يوجد فِى الذِّهْن مَرئىّ وملحوظ (وهو ذات الطَّبِيعَه، طبيعه العالم فِى مثالنا) وتوجد مرآتان كيفيتان (إحداهما: الرؤيه الإطلاقيه، وثانيهما الرؤيه التقييديه) للحاظ هذا المرئى والملحوظ.

أَمَّا الرؤيه الإطلاقيه فهى مكوَّنه من عنصرين:

أحدهما: لحاظ ذات الطَّبِيعَه (أى: تصوّر ذات الطَّبِيعَه، أى: تصوّر طبيعه العالم مثلًا).

ثانيهما: عدم لحاظ خُصُوصِيَّه وعدم رؤيه قيد ووصف مع هذه الطَّبِيعَه.

وهذا الثَّانِى من خصائص الرؤيه، ومن قيود الرؤيه، وليس من خصائص المرئى. أى: هذا لا يزيد فِى المرئى شيئاً على ذات الطَّبِيعَه. فالمقصود من عدم لحاظ القيد هو واقع عدم لحاظ القيد، لا مفهومُ عدم لحاظ القيد. أى: أمر تصديقى وليس أمراً تصوُّريّاً. أى: لَيْسَ المقصود تصوّر عدم لحاظ القيد. وهذا يعنى أن الإِطْلَاق خُصُوصِيَّه فِى اللِّحَاظ والرؤيه الذِّهْنِيَّه لذات الطَّبِيعَه وليس الإِطْلَاق خُصُوصِيَّه فِى ذات المرئىّ والملحوظ.

هذا معنى ما قلناه من أن الإطلاق لَيْسَ دخيلًا فِى الْمَوْضُوع، وهذا معنى قولنا: «الإِطْلَاق لَيْسَ دخيلًا فِى العالم». أى: الْمَوْضُوع عباره عن ذات الطَّبِيعَه والإطلاق خُصُوصِيَّه من خُصُوصِيّات رؤيه ذات الطَّبِيعَه، وليس الإِطْلَاق خُصُوصِيَّه من خُصُوصِيّات نفس ذات الطَّبِيعَه (نفس المرئى)، وإنَّما من خُصُوصِيّات الرؤيه والنظاره والمنظار. فَكَمَا أَنَّ المنظار لَيْسَ داخلًا فِى المنظور والمرئى (كالفرش والبساط مثلًا)، لا الفرش المنظور إليه بالمنظار، فالإطلاق لَيْسَ داخلًا فيه كمرئى. هذه هى الرؤيه الإطلاقيه.

أَمَّا الرؤيه التقييديه فهى أيضاً مكونه من عنصرين:

أحدهما: رؤيه وتصوّر ولحاظ ذات الطَّبِيعَه.

ثانيهما: لحاظ خُصُوصِيَّه معها، أى: رؤيه قيد ووصف زائد على ذات الطَّبِيعَه.

هذا العنصـر الثَّانِى وإن كان كالعنصر الثَّانِى فِى الرؤيه الإطلاقيه (أى: العنصر هنا من خصائص الرؤيه، أى: لحاظ القيد خُصُوصِيَّه واقعيه مثل عـدم لحاظ القيد) لكن هذا العنصـر له ملحوظ ومرئى؛ لأَنَّهُ لحاظ ورؤيه وليس عدم لحاظ، فإذا كان لحاظاً ورؤيه فله ملحوظ ومرئى وهو القيد.

وهاتان الرؤيتان متباينتان (أى: الرؤيه الإطلاقيه مع الرؤيه التقييـديه) فِى العنصـر الثانى، وإن كانا مشتركتين فِى العنصـر الأوّل وهو ذات لحاظ الطَّبِيعَه؛ فَإِنَّ العنصر الثَّانِى فِى الرؤيه الإطلاقيه كان عباره عن عدم لحاظ القيد، بينما العنصر الثَّانِى فِى الرؤيه التقييديه عباره عن لحاظ القيد. وهذا العنصر (التقييدى) أصبح سبباً وعله لأَنَّ يكون المرئى بهذه الرؤيه الإطلاقيه موسَّعاً ومنطبقاً على تمام الأفراد، وإن لم يكن داخلاً فِى المرئى واللحاظ، لَكِنَّهُ فِى نفس الوقت يُحَدِّدُ مدى سعه المرئى.

فالإطلاـق خُصُوصِـيَّه فِى الرؤيه الـذِّهْنِيَّه تشـكِّل الحيثيه التعليليه لسـعه انطباق المرئى. أى: تصـبح علّه وحيثيه تعليليه لسـعه انطباق المرئى والملحوظ. أى: يؤدى إلى أن يكون الملحوظ من خلاـل هـذه النظاره منطبقاً على تمام الأفراد، وهـذا هو معنى ما قلنا من أَنَّهُ على الرغم من أن الإِطْلاَـق لَيْسَ دخيلاًـ فِى العـالم، ولكننـا مـع ذلـك نشاهـد سـريان الحكم إلى تمـام أفراد الْمَوْضُوع؛ لأَـنَّ الْمَوْضُوع ذات الطَّبِيعَه المهمله، والمرئى ذات الطَّبِيعَه، ولكن إذا رؤى هذا المرئى بالنظاره الإطلاقيه فهذه النظاره له عنصر ثان (= عدم لحاظ القيد) يسبب أن يكون المرئى من خلال هذه النظاره قابلاً للانطباق على الأفراد.

فنوافقكم على أن المرئى هو ذات الطَّبِيعَه ولكن هـذا المرئى عنـدما رُئى من خلال هـذه النظاره الإطلاقيه وهذه النظاره الإطلاقيه كان فيها عنصـر عباره عن عـدم لحاظ القيـد، هذا العنصـر سَـبَّبَ أن يكون هذا المرئى واسـعاً وقابلاً للانطباق على جميع الأفراد. وهذا هو السَّبَب فِى مشاهدتنا السريان. وللبحث تتمه تأتى غداً إن شاء الله تعالى. .

ص: ٣١١

العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

«الوجوب»

الأمر الرّابع: أنَّ الطَّبيعَه المهمله وإن كانت هى عين الطَّبيعَه المطلقه (كما تقدّم فِى الأمر الأوّل) إلاَّ أن هذا لا يعنى أنَّها تنطبق على الأفراد كالطبيعه المطلقه؛ فقد يُتَوَهَّم من قولنا «الطَّبيعَه المهمله هى عين الطَّبيعَه المطلقه»، أنَّها كالمطلقه تنطبق على الأفراد، ولكن بالالتفات إلى ما تقدّم من أن الطَّبيعَه المهمله هى عين الطَّبيعَه المطلقه ولكن بِقَطْعِ النَّظَرِ عن الرُّؤْيَه وكيفيه الرُّؤْيَه (أى: الطَّبيعَه المهمله فاقده لأى رؤيه وأى نظره، حتّى النظره الإطلاقيه) فَسَوْفَ لا تقبل الطَّبيعَه المهمله أن تتسع للانطباق على الأفراد؛ لأَنَّ السَّبَب والعله الموجبه لسعه الطَّبيعَه وانطباقها على كل الأفراد هو الرُّؤْيَه الإطلاقيه، وقد عرفنا من خلال ما تقدّم أن خُصُوصِيَّه الرُّؤْيَه الإطلاقيه هى الحيثيه التعليليه الموجبه لسعه الطَّبيعَه، وهى السبب لاتساع الطَّبيعَه وانطباقها على الأفراد، وحينئذٍ فبفقدان هذه الرُّؤْيَه الإطلاقيه سوف لا تكون الطَّبيعَه واسعه ومنطبقه على الأفراد.

هذا هو السَّبَب فِى أن الطَّبيعَه المهمله على الرغم من أنَّها عين الطَّبيعَه المطلقه وعلى الرغم من أن الطَّبيعَه المطلقه منطبقه على الأفراد ولكن الطَّبيعَه المهمله غير منطبقه على الأفراد.

الأمر الخامس: فِى ضوء ما تقدّم يَتَّضِح عدم تَمَامِيَّه البرهان المتقدّم فِى الإشكال الَّذى طرحناه، حيث كان يقول: إن الْمَدْلُول الوضعىّ والاستعمالى لمدخول الأداه (الَّذى هو اسم الجنس) لمَّا كان عباره عن ذات الطَّبيعَه المعبَّر عنها بالطَّبيعَه المهمله وذات الطَّبيعَه جامعه بين الطَّبيعَه المطلقه وَالطَّبيعَه المقيَّده، وَالطَّبيعَه المطلقه منطبقه على تمام الأفراد، فتنطبق الطَّبيعَه المهمله على الأفراد أيضاً؛ وذلك ببرهان أن الجامع موجود فِى ضمن فرده، فإذا كان الفرد منطبقاً فِى مورد كان الجامع منطبقاً أيضاً. هذا البرهان المتقدّم مِن قِبَلِ صاحب الإشكال الَّذى أشكل علينا وعلى الميرزا أيضاً.

ص: ۳۱۲

فقد اتَّضَحَ مِمَّا تقدّم أن هذا البرهان غير تامّ؛ وذلك بعد أن عرفنا أن الطَّبيعَه المهمله عين الطَّبيعَه المطلقه، لا أنَّها جامعه بين الطَّبيعَه المطلقه وَالطَّبيعَه المقيّده. فهناك فرق بين العينيّه وبين الجامعيّه (كما وضحنا بالأَمْسِ)، فالجامعيه نظير جامعيه الكلّى لأفراده أو جامعيه الإنسان لزيد وبكر وعمر، فَيَصِحُّ هناك أن نَقُول: إنَّ الإنسان كلى وجامع بين هذه الأفراد، وفى مثله يأتى هذا الكلام (وهو أن الكلّى موجود ضمن فرده)، لكن فيما نحن فيه اتَّضَحَ أنَّ الطَّبيعَه المهمله ليست جامعه بين الطَّبيعَه المطلقه وَالطَّبيعَه المقيّده، بل هى عين الطَّبيعَه المطلقه ولكن مِنْ دُونِ الرُّؤْيَه، وهى عين الطَّبيعَه المقيّده ولكن مِنْ دُونِ الرُّؤْيَه. فهى عينهما لا أنَّها جامعه بين هذه وتلك. فإذا لم تكن جامعةً (على حدّ جامعيه الكلّى لأفراده) فلا يأتى فيها هذا البرهان (الَّذى طرحه صاحب الإشكال، حيث قال: بما أن الكلّى موجود ضمن فرده الطَّبيعَه المهمله موجوده ضمن فردها - أى: ضمن الطَّبيعَه المطلقه - فإذا انطبقت الطَّبيعَه المطلقه على الأفراد فالطَّبيعَه المهمله تنطبق على الأفراد).

وسِرُّ عدم انطباقها على الأفراد ما قلناه فِی الأمر الرَّابع، وهو أَنَّ الطَّبیعَه المهمله فاقده لعله الانطباق والاتساع (وهی الرُّؤْیَه الإطلاقیه)، وهذه الحیثیه التعلیلیه مفقوده فِی الطَّبیعَه المهمله.

الأمر السادس: اتَّضَحَ الجواب فِی ضوء ما تقدّم عن النقض المتقدّم مِن قِبَلِ صاحب الإشکال وَالَّذِی بیَّنّاه قبل یوم أو یومین، وهو النقض بعملیه الوضع؛ فَإِنَّ الوضع حاله حال أی حکم آخر علی الطَّبیعَه، فقد قلنا فِی الأمر الثَّالث من هذه الأُمُور أنَّ الحکم علی الطَّبیعَه نظراً إلی أَنَّهُ متوقّف علی تصوّر الطَّبیعَه، والرؤیه لا تکون إلَّا من خلال إحدی الرؤیتین إما الإطلاقیه وإما التقییدیه، إذن عندما یرید الواضع أن یضع العُلقهَ الوضعیَّه فلا بُدَّ له أن یتصوّر ذاتَ الطَّبیعَه (طبیعه «العالم» مثلًا)، فهذا الوضع هو حکم یُصدره الواضع علی الوضع وعلی المعنی. أی: یضع هذا بإزاء ذاک. حکم یصدره بإزاء کل من اللَّفظ والمعنی، فلا بُدَّ له من أن یتصوّر اللَّفظ وأیضاً أن یتصوّر المعنی حتّی یضع اللَّفظ بإزاء المعنی. والمعنی هو ذات الطَّبیعَه الَّتی لا بُدَّ وأن یتصورها، وعندما یتصوّر ذات الطَّبیعَه ویلاحظها لا یلحظ معها قیداً وهذا معناه أَنَّهُ رأی الطَّبیعَه بالرؤیه الإطلاقیه، وعدم لحاظ القید هو العنصر الممیز للرؤیه الإطلاقیه. إذن رأی الطَّبیعَه بالرؤیه الإطلاقیه ووضع اللَّفظ للمرئی (أی: لذات الطَّبیعَه) لا لمجموع المرئی والرؤیه(۱) .

۱- (۱) - لا علی مسلک التَّعَهُّد لأَنَّ الدِّلاَلَه عنده تَصْدِیقِیَّه لا تَصَوُّرِیَّه، وصاحب النقض کان یرید أن ینتقض علی مسلک الْمَشْهُور لا علی مسلک التَّعَهُّد.

فالمقصود هو أَنَّهُ حينما تصوّر الطَّبِيعَه المهمله خرجت الأخيرهُ عن كونها طبيعه مهمله وأصبحت طبيعه مطلقه، فالوضع انصبَّ على الطَّبِيعَه المطلقه، وهذا هو السَّبَب فِى أن الوضع يسرى إلى كل الحصص؛ لأَنَّ الوضع انصب على الطَّبِيعَه المطلقه، ولم ينصبّ على الطَّبِيعَه المهمله؛ لأَنَّ الوضع جاء بعد التَّصَوُّر وبمجرد تصوّر الطَّبِيعَه المهمله تخرج الطَّبِيعَه المهمله عن كونها مهمله وتصبح مطلقه والمطلقه قابله للانطباق على كل الأفراد.

هذا هو السَّبَب والسر فِى أَنَّنا نرى أن الحكم يسرى إلى جميع الحصص والأفراد، على الرغم من أن خُصُوصِيَّه الإِطْلَاق غير دخيله فِى ذات المعنى وذات الطَّبِيعَه.

إذن فالوضع لم ينصب رأساً على الطَّبِيعَه المهمله كما توهّم فِى الإشكال، ولا يمكن ذلك؛ لما قلناه من أن الطَّبِيعَه المهمله لا يمكن الحكم عليها بأى حكم (وَضْعِىّ أو غير وَضْعِىّ)؛ لأَنَّ كل حكم من الأحكام متوقّف على التَّصَوُّر والطَّبِيعَه المهمله شرطها أَنْ لاَّ يَكُونَ هناك تصوّر، وبمجرد أن تُتَصَوَّر تخرج عن كونها طَبِيعَه مهمله، وبمجرد أن تتصور وترد إلى الذِّهْن تكون مطلقه بالحمل الشائع، وإطلاق هذا هو السر فِى أن الوضع يسرى إلى كل الحصص والأفراد.

الأمر السَّابع: هو أَنَّهُ فِى ضوء ما قلناه اتَّضَحَ الحال فيما نحن فيه من أداه العموم (الكل مع مدخولها) فإن دخول الأداه (والَّتى وضعت فِى اللُّغَه للاستيعاب) على اسم الجنس (الْمَوْضُوع لغه لذات الطَّبِيعَه) لَيْسَ معناه ما تُوُهِّم فِى الإشكال من أن الاستيعاب حينئذٍ منصبّ على الطَّبِيعَه المهمله (كما تصوّره صاحب الإشكال)، والاستيعاب حكمٌ يصدره المتكلم، وهذا الحكم انصب على الطَّبِيعَه المهمله فيسرى إلى تمام الأفراد بلا حاجه إلى ما يقولوه الميرزا وبلا حاجه إلى ما تقولونه أنتم من أَنَّهُ يجب أن نحدد الطَّبِيعَه المهمله فِى الطَّبِيعَه المطلقه حتّى يصحّ السريان، فقد اتَّضَحَ الجواب عن هذا الكلام بأن الاستيعاب لم ينصب على الطَّبِيعَه المهمله، بل الاستيعاب والوضع وأى حكم آخر لم ينصبّ ولا يمكن أن ينصبّ رأساً على الطَّبِيعَه المهمله، بل ينصب على الطَّبِيعَه المطلقه، أى: الطَّبِيعَه المرئيه بالرؤيه الإطلاقيه. فينصبّ الحكم (أيّاً كان) على الطَّبِيعَه المطلقه، أى: المرئيه بالرؤيه الإطلاقيه، لكن لا ينصبّ على الطَّبِيعَه المطلقه بما هى مطلقه (أى: خُصُوصِيَّه الإِطْلَاق وحيثيه الإِطْلَاق ليست جزءاً من معنى المدخول ومن معنى اسم الجنس و«العالم»؛ لأَنَّ خُصُوصِيَّه الإِطْلَاق ليست من شؤون العالم والمرئى والمنظور إليه، وإِنَّما هى من شؤون النظاره والرؤيه الذهنيه)، وأمّا المحكوم عليه بالاستيعاب فهو ذات الطَّبِيعَه المرئيه الوارده إلى الذِّهْن، وقد قلنا إنَّ ذات الطَّبِيعَه المرئيه الوارده إلى الذِّهْن هى مطلقه بالحمل الشائع، وهذا الإِطْلَاق يكون حَيْثِيّه تعليليه لسريان الحكم والاستيعاب إلى تمام الأفراد.

وهكـذا يَتَّضِح لنـا أَنَّهُ لا معنى لـدلاله الأداه على استيعاب مـدخولها وهو اسم الجنس الـدّالّ على الطَّبِيعَه إلاّ بِأَنْ يَّكونَ الملحوظ لِلْمُتِكَلِّم عباره عن الطَّبِيعَه المطلقه بالحمل الشائع، أى: الطَّبِيعَه المرئيه بالرؤيه الإطلاقيه؛ إذا مِنْ دُونِ هذه الرُّؤْيَه لا يمكن لِلْمُتِكَلِّم أن يحكم بالاستيعـاب على ذات الطَّبِيعَه، وأمّا الطَّبِيعَه بمـا هى هى ومجردهً عن أيّه رؤيه (الَّتى نسـميها بالطَّبِيعَه المهمله) فليست مرئيـا لكى يُعقـل أن يقع مَوْضُوعـاً للحكم وللاستيعـاب، كمـا هى ليست مرئيهً للواضع لكى يعقل أن يقع مَوْضُوعاً للوضع، وكما هى ليست مرئيهً لأى حاكم آخر يريـد أن يحكم عليها بحكم آخر. فأى طبيعه يُفترض رؤيتها ليست إلاّ عباره عن الطَّبِيعَه المطلقه بالحمل الشائع، أو بالطبيعه المقيّده. أَمَّا لا هذا ولا ذاك فيلزم منه ارتفاع النقيضين المحال.

إذن، فالإشـكال المتقـدّم غير واردٍ لا ـ علينـا ولا على الميرزا؛ فإن الطَّبِيعَه لا بُـدَّ وأن يَتَعَيَّنُ فِى الطَّبِيعَه المطلقه قبل طروّ الاستيعاب عليها، لكى يصـحّ السـريان وهـذا مطلق قاله الميرزا وأكّـدنا عليه. فلا بُـدَّ من أن تتحدد المهمله فِى المطلقه حتّى تَدُلّ الأداه على استيعاب أفرادها.

فما قاله الميرزا متين جِدّاً، إِنَّمَا الإشـكال الَّذى وجهناه إلى الميرزا (فيما مضى) هو أَنَّهُ وإن صَحَّ أنَّ أصل الطَّبِيعَه لا بُدَّ وأن تتعين فِى المطلقه حتّى يَتُمّ استيعاب أفرادها، ولكن الطَّرِيق إلى هـذا التّعيين والتحديد ما هو؟ قال الميرزا: الطَّرِيق هو مُقَدِّمَات الْحِكْمَه، ولكننا قلنا بأن الطَّرِيق إلى هـذا التّعيين لَيْسَ هو مُقَـدِّمَات الْحِكْمَهِ، بل يكفى نفس أن الْمُتِكَلِّم ذكر اسم الجنس ولم يـذكر قيداً، فـإذا ضـممنا إلى ذلـك مـدلول الأداه وهو الاستيعاب، تَتُمّ الـدِّلاَلَه اللَّفظيَّه التَّصوُّريَّه للكلام على استيعاب تمام الأفراد الَّتى تنطبق عليها الطَّبِيعَه.

ص: ٣١٥

أى: إذا لم يكن الْمُتِكَلِّم يريـد الاستيعـاب يكون قـد خـالف ظهورَ حـاله؛ لأنَّ ظاهر حال المتكلم هو أن ما يقولوه يريـده (أصاله الجـد)، وهو قـال الاستيعاب (من خلال كلمه «كل»، أى: استيعاب ذات الطَّبِيعَه، أى: استيعاب الطَّبِيعَه المطلقه بالحمل الشائع) فهو أراده، وإن لم يرده يكون قد خالف هذا الظُّهُور الإثباتيّ الَّذى نرجع إليه دائماً فِى جميع الدلالات الوضعيَّه.

فهنـا لاـ نحتـاج إلى الظُّهُور الْحَـالِيّ السـلبى والْحَكَمِيّ وهو الإِطْلَاق والقائم على أساس السُّكوت، وَالَّذِى رجع إليه الميرزا. بل ما عنـدنا هو أقوى من هـذا الظُّهُور، وهو الظُّهُور الإيجابى والكلام الَّذى ذكره الْمُتِكَلِّم، فما ذكره أراده بأصاله الجد، بلا حاجه إلى الإِطْلَاق ومقدّمات الحِكْمَه.

بقيت تتمه مختصره نذكرها غداً إن شاء الله تعالى. .

العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

تلخص مِمَّا ذكرنـاه أن العموم والاستيعـاب الَّذى يسـتفاد من أداه العموم مثـل كلمه «كُـلٍّ»، غير محتـاج إلى الإِطْلَاـق ومقـدّمات الحِكْمَه فِى مدخول هذه الأداه. فلو قال مثلًا: «أَكْرِمْ كُلَّ عَالِمٍ» نستفيد منه استيعابَ الحكم لتمام أفراد طبيعه العالم، خلافاً لما قاله المُحَقِّق النائينى.

وبيَّنَّا أنَّ السِّرَّ فِى ذلـك هُوَ أَنَّ أصـاله الجـد هى المرجع فِى مثـل هـذا المقام، وهى أقوى من أصاله الإِطْلَاق؛ فإن الإِطْلَاق ظهور حالى سـلبى وسـكوتى لِلْمُتِكَلِّم (معناه أن ما سـكت عنه الْمُتِكَلِّم ولم يـذكره لم يرده) بينما فِى المقام نحن نتمسك بأصاله الجد الَّتى هى قـائمه على أسـاس ظهور حـالى إيجابى وكلامى لِلْمُتِكَلِّم، فنقول: بما أن الْمُتِكَلِّم اسـتعمل أداةً وضـعت للاستيعاب لغهً، وهـذا الاستيعـاب دخـل على اسم جنس (كلمه «العالم») واسم الجنس موضوع لِلطَّبِيعَهِ المهمله، لكن بعـد دخول الاستيعاب على هذه الطَّبِيعَه، سيكون معناه أنَّ هذه الطَّبِيعَه رُئِيَتْ مِن قِبَلِ الْمُتِكَلِّم.

ص: ۳۱۶

وَقُلْنَا: إنَّ الحكـم على الطَّبِيعَه متوقّف على تصـوّر الطَّبِيعَه، وبمجرد أن تُتَصَـوَّر الطَّبِيعَهُ المهمله تخرج عن كونهـا مهملهً وتصـبح طبيعه مرئيه بكونهـا إطلاقيه (إذا لم يُلحظ مع الطَّبِيعَه قيـداً)؛ فهو ذكر فِى كلامه استيعاب طبيعه العالم، وما ذكره أراده، فَيَكُونُ قد أراد استيعـاب تمـام أفراد طبيعه العـالم، فلاـ نحتـاج إلى إجراء الإِطْلَاـق فِى كلمه العـالم حتّى نسـتفيد العموم. هـذا ظهور لَفْظِيّ ووَضْعِيّ وهو أقوى من الإِطْلَاق الَّذى هو ظهور حالى حَكَمِيّ.

فصـحيح أنَّ الْمُتِكَلِّم لو كان قـد قيّد مدخول الأداه بقيد من القيود، أى: لو كان قد قال: «أَكْرِمْ كُلَّ عَالِمٍ عادلٍ» لم يكن اسـتعماله هناك للأداه اسـتعمالا مَجَازِيّاً بل كان استعمالاً حقيقيّاً؛ لأَنَّهُ استعمل الأداهَ فِى معناها الْمَوْضُوع له وهو الاستيعاب، لكنَّ هذا لَيْسَ معناه أَنَّهُ إذا لم يقيّد مـدخول الأداه بقيـدٍ فـدلالهُ الكلام هنا على عموم واستيعاب أفراد طبيعه «العالم» دلاله إطلاقيه ومحتاجه إلى

مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ كما يقول النائينى (فقد ذكرنا هكذا فِى البيان الفنّىّ الَّذى ذكرناه لصالح النائينى). وهذا معناه أن الأداه موضوعه لاستيعاب ما يراد من المدخول؛ إذ تاره يراد من المدخول طبيعه العالم فيقول: «أَكْرِمِ الْعَالِمَ»، وتاره يراد من المدخول خصوص العالم العادل فَتَدُلُّ الأداه أيضاً على استيعاب أفراد العالم العادل.

إذن، كأنَّ النائينى اعتبر عدم التَّجوُّز فِى موارد التَّقْيِيد شَاهِداً وقرينهً على أنّ الأداه على حياد وأنَّها تَدُلّ على استيعاب المراد من المدخول، ويبقى أن نرى ما هو المدخول؟ هل المدخول هو «العالم» أو المدخول هو «العالم العادل»؟ إِذْ أَنَّ كليهما ينسجم مع الأداه. فلو أردنا أن نستفيد من الأداهِ استيعاب تمام أفراد طبيعه العالم يجب علينا أن نتمسك بالإطلاق ومقدّمات الحِكْمَه ونقول: بما أن الْمُتِكَلِّم قال: «أَكْرِمْ كُلَّ عَالِمٍ» ولم يذكر قيداً (وهو قيد «العالم»)، إذن فمقتضى الإطلاق ومقدّمات الحِكْمَه هو أَنَّهُ أراد استيعاب تمام أفراد طبيعه العالم.

ص: ٣١٧

فهـذا الكلام غير تـامّ وقـد اتَّضَـحَ عـدم تَمـامِيَّه؛ وذلـك لأنَّ مـدخول الأداه إذا لم يُقيَّد بقيـد فهنا نفس الكلام يكون دالاًّ على استيعاب تمام أفراد طبيعه العالم، أي: نفس الكلام سوف يَدُلّ بِالدِّلاَلَهِ اللَّفظيَّه الوضعيَّه على استيعاب تمام أفراد طبيعه العالم. أي: تـأتى أصـاله الجـد وتقـول: هـذا الْمُتِكَلِّم (كمـا شـرحنا فِى بـدايه بحث اليـوم) ذكر فِى كلامه أداةً وضـعت فِى اللُّغَه لاستيعـاب مـدخولها، ومـدخولها اسم جنس، واسم الجنس مَوْضُوع لـذات الطَّبِيعَه (طـبيعه العـالم) لكن بمـا أن الاستيعـاب دخـل على اسـم الجنس وعلى هـذه الطَّبِيعَه، والاستيعاب نوع من الحكم يصـدره الْمُتِكَلِّم، فيقتضـى أَنْ تَكُونَ طبيعه العالم قد رُئيت ولوحظت مِن قِبَلِ الْمُتِكَلِّم، وبمجرد أن تتصور طبيعه العالم تخرج عن كونها طبيعه مهمله وتصبح طبيعةً مطلقه. فـذكر فِى كلامه استيعاب تمام أفراد طبيعه العالم، والأصل فيه أن يكون ما ذكره أراده جِدّاً.

فلا نحتاج إلى الإِطْلاَق ومقدّمات الحِكْمَه، ولو كُنَّا نحتاج إلى الإِطْلاَق ومقدّمات الحكمه فقولوا فِى كُلّ مورد دلاله الكلام على الاستيعاب وعـدم القيـد، دلالهٌ إطلاقيه مفتقره إلى مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ حتّى لو صَـرَّحَ الْمُتِكَلِّم بالإطلاق (مثلما إذا قال: «أكرم مطلق العلماء» أو «أكرم عموم العلماء»)؛ لأَنَّ نفس البيان الَّذى ذكرتموه لكلمه «كل» تجرى فِى المقام.

فقولوا فِى المقام أن «أكرم مطلق العلماء» إن الاستعمال حقيقى هنا، كما أن «أكرم مطلق العلماء العدول» استعمال حقيقى أيضاً. فاعتبروا عـدم التَّجوُّز وكون الاستعمال حقيقيّاً فيما لو قال «أكرم مطلق العلماء العدول» شَاهِداً وقرينهً على أَنَّهُ عندما يقول: «أكرم مطلق العلماء» تفتقر الدِّلاَلَه على الاستيعاب إلى مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ، بينما مِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ الميرزا لا يقول بذلك، أى: لا إِشْكَال فِى أن دلاله «أكرم مطلق العلماء» على الاستيعاب وعلى عدم القيد ليست مفتقره إلى مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ، وإنَّما هى دلاله لفظيه وضعيَّه تَصَوُّرِيَّه كما هو واضح. وكذلك الأمر هنا فِى قوله: «أَكْرِمْ كُلَّ عَالِمٍ».

ص: ٣١٨

ولعلّ الالتباس فِي هذه النُّقْطَه هی الَّتی سببت أن يتجه ذهن النائيني إلى ما قاله. وعلى كل حال بهذا ننتهي من الكلام فِي الجهه الثَّالثه من الجهات الَّتی وعدنا بالبحث عنها حول كلمه «كُلٍّ».

الجهه الرَّابعه: من جهات البحث حول كلمه «كل»، ونريد أن نرى فِي هذه الجهه أن سِنْخ العموم والاستيعاب الْمُسْتَفَاد من كلمه «كُلٍّ» ما هو؟ فقد درسنا أن الاستيعاب والعموم يتصوّر على أقسام ثلاثه: العموم البدليّ والعموم الاستغراقی والعموم المجموعی.

لا إِشْكَال فِي كلمه «كُلٍّ» لا تَدُلّ على العموم الْبَدَلِيّ؛ لأَنَّهَا لم توضع لهذا النوع من الاستيعاب.

يبقى أن نرى هل يستفاد من كلمه «كُلٍّ» العموم الاستغراقیّ (وجوب إكرام كل واحد واحدٍ من العلماء «أَكْرِمْ كُلَّ عَالِمٍ») أو يستفاد منها العموم الْمَجْمُوعِيّ أی: مجموع العلماء موضوع واحد لحكم واحد، ولا توجد أحكام عديده لموضوعات عديده. فلو لم يأتی بالجميع لا يكون ممتثلاً.

قد يقال: إن مقتضى الأصل هو العموم الاستغراقیّ الشُّمُولِيّ (والمقصود من الأصل هو أصاله الإِطْلَاق). أی: لوحظ الأفراد بحيث كان كل فرد منهم موضوع مستقلّ؛ لأَنَّ العموم الْمَجْمُوعِيّ بحاجه إلى عنايه زائده وبحاجه إلى بيان زائد وإضافی، كما فِي كُلّ إطلاق (أحل الله البيع كان عليه أن يأتی ببيان زائد إن كان يريد شيئاً آخر كبيع خاصّ).

فإن فِي العموم الْمَجْمُوعِيّ أصبحت الأفراد نتيجه تقييد بعضهم ببعض أجزاء لمركب واحد، بحيث يكون الامتثال لهذا العامّ الْمَجْمُوعِيّ بالإتيان بجميع الأفراد، وعصيانه بترك هذا المجموع، ولو بترك فرد واحد. فإذا كان فِي الكلام ما يَدُلّ على هذه العنايه فنحمل الكلام على هذه العنايه الخاصّه، لكن المفروض لا يوجد فِي الكلام لفظ يَدُلّ على هذه العنايه الَّتی يحتاجها العموم الْمَجْمُوعِيّ. فَيَكُونُ الْمُتِكَلِّم ساكتاً عن إفاده العموم الْمَجْمُوعِيّ، وسكوته يَدُلّ على أَنَّهُ لم يرد العموم الْمَجْمُوعِيّ. وهذا معناه أن مقتضى الإِطْلَاق وسكوت الْمُتِكَلِّم عن العنايه الزائده أن العموم هو العموم الاستغراقیّ.

وقد يقال: بعكس هذا الكلام، وهو أن مقتضى الأصل عباره عن العموم الْمَجْمُوعِيّ؛ لأنَّ هذا العموم الْمَجْمُوعِيّ هو المُفاد والمدلول الأوّليّ للأداه؛ باعتبار أن الْمَجْمُوعِيَّه وإن كانت بحاجه إلى عنايه زائده، لكن هذه العنايه موجوده وأُعمِلت مِن قِبَلِ الْمُتِكَلِّم فعلاً، أی: هذه العنايه داخله فِی المراد الاستعمالیّ لمراد الْمُتِكَلِّم؛ لأَنَّ أداه العموم تَدُلّ على استيعاب مدخولها (كما تقدّم فِی أوّل البحث عن كلمه «كُلٍّ») فلا بُدَّ من أن يكون مفهوم الأداه مفهوماً واحداً ولا يمكن أن يكون لها مفاهيم عديده (موضوعه له بما هی كثيره)، أَمَّا أَنْ تَكُونَ الأفراد الْمُتِكَثِّرَه بما هی مُتِكَثِّرَه فيستحيل أَنْ تَكُونَ مَدْخُولاً لأداه العموم؛ لأَنَّ الأفراد الْمُتِكَثِّرَه بما هی مُتِكَثِّرَه عباره عن معانٍ ومفاهيم عديده. أی: لهذا «العالم» معنى يختلف عن معنى «العالم» الآخر، وكذلك «العالم» الثالث يختلف معنىً عنهما وعن معانی الأفراد الأخرى للعالم. فإذا كان المراد الاستعمالیّ (فِی مقام الإثبات) هو هذا المعنى الواحد فمقتضى أصاله التَّطَابُق بين مقام الإثبات ومقام الثُّبوت هو أَنْ تَكُونَ هذه العنايه موجوده فِی مقام الثُّبوت، أی: مُرادَه لِلْمُتِكَلِّم، أی: الْمُتِكَلِّم افترض كل العلماء المائه عالماً واحداً حتّى يمكنه أن يدخل الأداه عليها، وإلا فكيف يمكنه أن يدخل الأداه على المعانی العديده بما هی عديده فإن إدخال الأداه على المعانی العديده بما هی عديده مستحيل؛ إذ لَيْسَ لمفهوم الأداه إلاّ معنى واحداً.

فإذا كان المراد والمدلول الاستعمالیّ فِی مقام الإثبات (= كلام الْمُتِكَلِّم) عباره عن معنى واحد، فمقتضى أصاله التَّطَابُق بين مقام الإثبات ومقام الثُّبوت هو أَنْ تَكُونَ هذه العنايه موجوده فِی مقام الثُّبوت (أی: أَنْ تَكُونَ مرادهً لِلْمُتَكَلِّم، أی: افترض المتكلم جميع العلماء المائه عالماً واحداً، لكی يُدخل عليها الأداه، وإلا فيستحيل إدخال الأداه على المعانی العديده بما هی عديده.

إذن، ففى مقام الإثبات الْمُتِكَلِّم لاحظ مجموعَ المائه، لأَنَّهُ فِى مقام الإثبات استعمل لفظ «العالم» وكل من يستعمل لفظ «العالم» لا ـ بُدَّ وأن يكون مستعملا لهذا اللَّفظ فِى معنى واحد، فالمتكلم فِى مقام الإثبات لاحظ المجموع، لأَنَّ المجموع معنى واحد. فَحَيْثُ أَنَّهُ لاحظ المجموع إثباتاً فَيَكُونُ قد لاحظ المجموع ثبوتاً بمقتضى أصاله التَّطَابُق بين مقام الإثبات ومقام الثُّبوت.

إذن فنحن أمام كلامين متقابلين.

التَّحْقِيق أن يقال تبعاً لسيِّدنا الأستاذ الشَّهيد رضوان الله عليه: إن هذه العنايه (عنايه توحيد الأفراد الْمُتِكَثِّره) لا شكّ أَنَّهُ مِمَّا لا بُدَّ منها (وهى ضروريه فِى مقام الاستعمال) أى: أنَّها أخذت مِن قِبَلِ الْمُتِكَلِّم فِى مقام الاستعمال، بنفس النُّكته الَّتى ذكر فِى المقام الثَّانِى، فإنَّ اللَّفظ الواحد لا يستعمل إلاَّ فِى معنى واحد. فلا بُدَّ أن يكون المراد الاستعمالىّ لِلْمُتَكَلِّم من مدخول الأداه (من كلمه «العالم») عباره عن مفهوم واحد توحدت فيه المتكثرات، كى يمكن استعمالُ اللَّفظ فِى ذاك المعنى الواحد. فأصل هذه العنايه أمر لا بُدَّ منه فِى مقام الاستعمال. إلاَّ أن هذه العنايه على نحوين سوف نشرحهما إن شاء الله فِى البحث القادم. .

العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

كانَ الكلامُ فى أن العموم الْمُسْتَفَاد من كلمه «كُلٍّ» هل هو عموم استغراقىّ أم هو عموم مجموعىّ، بعد أن أقصينا عن حسابنا العموم الْبَدَلِىّ بلا إِشْكَال. فقلنا:

قد يقال بأن مقتضى الأصل هو الأوّل (أى: أن العموم استغراقىّ) لأَنَّ العموم الْمَجْمُوعِىّ بحاجه إلى عنايه إضافيه وهى عنايه توحيد الكثير وتركيب المتكثرات فِى مركب واحد اسمه المجموع، فهذه عنايه إضافيه يقتضى الإِطْلَاق عدمها.

ص: ۳۲۱

وقد يقال بالعكس: بأن مقتضى الأصل هو العموم الْمَجْمُوعِىّ، بأَنَّ هذه العنايه (عنايه توحيد الكثير) أمر لا بُدَّ منه فِى مقام الاستعمال، فإِنَّهُ لا بُدَّ لِلْمُتِكَلِّم من أن يستعمل اللَّفظ فِى مفهوم واحد، ولا يمكنه أن يستعمل اللَّفظ فِى مفاهيم عديده ومعانى عديده، والأفراد الْمُتِكَثِّرَه بما هى مُتِكَثِّرَه هى فِى الواقع معانٍ عديده، فلا يمكن استعمال اللَّفظ الواحد فيها معاً، فلا بُدَّ من إعطاء هذه المتكثرات نوعاً من الوحده كى يصحّ هذا الاستعمال. فالعنايه عنايه مأخوذه فِى مقام الاستعمال وفى مقام الإثبات ومقتضى التَّطَابُق بين الإثبات والثُّبوت هو أن هذه العنايه مُرادهٌ جِدّاً لِلْمُتِكَلِّم. أى: العموم مجموعىّ.هذان كَلامان.

وقد تقدّم أَنَّهُ لا بُدَّ من أصل هذه العنايه، أى: لا بُدَّ لِلْمُتِكَلِّم فِى مقام الاستعمال من توحيد المتكثران وإضفاء نوع من الوحده وإلباسها نَوْعاً من الوحده لكى يصحّ استعماله لِلَّفظِ فِى ذاك الْمَفْهُوم الوحدانى. فعنايه توحيد الكثير أمر لا بُدَّ منه إلاَّ أن هذه العنايه تُتَصَوَّر على نحوين:

النَّحو الأوّل: أَنْ يَكَونَ توحيـد الكثير أمراً أخـذ فِى مقام الإثبات ومقام الاسـتعمال لضـروره الاسـتعمال فقط وفقط ولا أكثر. أى: الْمُتِكَلِّم فِى مقام الاستعمال باعتبار أَنَّهُ لا يمكنه أن يسـتعمل اللَّفظ فِى الْمُتَكثّرَات بوصـفها متكثرات، فكان مضطراً إلى أن يعتبر هذه المتكثرات أمراً واحداً ويُلبسها ثوبَ الوحده ويعتبر لها لوناً من الوحده ويتصور فيها نَوْعاً من الوحده فيها لكى يتمكن من أن يسـتعمل اللَّفظ فيها؛ باعتبار أن الأفراد مشتركه فِى صـفه واحده كصفه العلم، وهو يريد أن يعبر عنهم جميعاً بلفظ واحد وهو لفظ «كل»، فلم يكن له خيار غير أن يُلبس هذه الأفراد المتكثرات ثوب الوحده ويجعلها شيئاً واحداً ويستعمل اللَّفظ فيه.

ص: ٣٢٢

إذن هذه عنايه، ولكنها من شؤون الاستعمال ومن شؤون إراءه المعنى، وليس لها محكى وراء ذلك فِى الخارج؛ لأنَّ هذه الصفه المشتركه (= العلم) فِى الأفراد الْمُتِكَثِّرَه ليست قائمه فِى الخارج بمجموع الأفراد، بل هى قائمه بالجميع؛ فَإِنَّ «صفه العلم» قائمه بكل فرد فردٍ بما هو هو ومستقلاً. أى: هذا عالم سَوَاءٌ كَانَ الآخرون علماء أم لا، وذاك عالم أيضاً سَوَاءٌ كَانَ هذا وآخرون علماء أم لا ـ فصفه العلم ليست قائمه فِى الخارج بمجموع هؤلاء المائه (إذا افترضنا أن مجموعهم مائه عالم)، بحيث إذا كان ٩٩ منهم عَالِماً ولم يكن الأخير عَالِماً يسقط المجموع عن كونها عَالِماً، لا هذا لَيْسَ صحيحاً؛ لأَنَّ صفه العلم قائمه بالجميع لا بالمجموع. فلم تُعطى هذه الصفه توحّداً للأفراد فِى الخارج، بحيث يصيّرهم مركّباً واحداً، وإنَّما توحيد هؤلاء أمر اعتبارى اعتبره المستعمِل لضروره الاستعمال، بعد أن كان مكتوف اليد ولم يكن بإمكانه أن يستعمِل اللَّفظ فِى المتكثرات بما هى مُتِكَثِّرَه.

فعنايه توحيد الكثير هنا ضروره اِسْتِعْمَالِيَّه لا أكثر، وإلا فلا يوجد وراء هذه الضَّروره محكيٌّ فِى الخارج (فقد قلنا بأَنَّهُ لا يوجد توحد خارجى بين العلماء، فكل فرد مَوْضُوع مستقلّ). أى: لم تقم صفه العلم بمجموع المائه من العلماء بل قامت بكل واحد واحدٍ من المائه، أى: بالجميع.

وإذا كانت عنايهُ توحيد الكثير بهذا النَّحْو فالحق مع القول الأوّل، وهو القول بأن مقتضى الأصل هو كون العموم الْمُسْتَفَاد من لفظه «كل» عموماً اِسْتِغْرَاقِيّاً. أى: كل فرد فردٍ مَوْضُوع مستقلّ، وليست هذه العنايه مأخوذةً فِى المُراد الْجِدِّىّ لِلْمُتِكَلِّم فِى مقام الثُّبوت. نعم هى مأخوذه فِى مقام الإثبات والاستعمال.

لا يقال: إن هذا خلاف أصاله التَّطَابُق بين مقامى الإثبات والثُّبوت.

إذ يقـال: بأنَّها أصل عُقَلَائِيّ يجريه العقلاء عنـدما كان المأخوذ لا لضـروره الاسـتعمال وَالتَّعْبِير، بل أخـذ فِي مقام الإثبات لأنَّ له محكياً فِي الخارج وله ما بإزاء فِي الخارج وراء الاستعمال. أَمَّا فيما نحن فيه أخذ فِي مقام الإثبات والاستعمال عنايه التوحيد لكن لأجل ضروره التَّعْبِير فقط. فلا تنطبق أصاله التَّطَابُق المذكور هنا ولا يُشَكِّل أفراد العالم (فِي هذا المثال) مُرَكَّباً واحداً فِي الخارج، نعم وَحَّدَهُم المستعمِلُ اعتبـاراً لكى يتسـنى لهم أن يسـتعمل كلمه «كُـلٍّ» فيهم ويمكنه التَّعْبِير بلفـظ واحـد. أى: ضـروره تعبيريه وبيانيه واستعماليه، وإلا فهم ليسوا واحداً فِي الخارج.

إذن هـذا التركب والتوحـد أمر اعتبـارى محض لضـروره الاسـتعمال لَيْسَ أكثر، ومثل هـذا (أى: التَّطَابُق بين الإثبات وَالثُّبوت) لا يقتضى حفظَه فِي مقام الثُّبوت والمراد الْجِدِّيّ لِلْمُتِكَلِّم. فالحق مع العموم الاستغراقىّ فِي مثل هذا المورد.

النَّحْو الثَّانِي: أَنْ تَكُونَ هـذه العنايه (عنايه توحيـد المتكثرات وتركيبها) مأخوذه فِي الْمَـدْلُول الاسـتعمالىّ بمعنى أنَّ هذا التركيب والتوحيد أمر واقعى فِي الخارج، أى: له ما بإزاء خارجاً وليس أمراً اعتباريّاً بَحْتاً مِن قِبَلِ المسـتعمِل، بل هو أمر واقعى فِي الخارج وراء شؤون الاسـتعمال وبقطع النَّظَر عن اعتبار المستعمِل وبمعزلٍ عن طروّ الأداه واستعمالها مِن قِبَلِ الْمُتَكَلِّم ولها ما بإزاء خارجاً؛ باعتبار أنَّ الأفراد الْمُتَكَثِّرَه مشتركه فِي صـفه واحـده، هـذه الصـفه قائمه بمجموع الأفراد خارجاً، لا بالجميع. أى: الأفراد الْمُتِكَثِّرَه تشترك فِي عنوان واحد أعطاها نَوْعاً من التوحد والتركب، فأصبحت الأفراد بمجموعها (لا بجميعها) مركزاً لهذا العنوان والصفه، وذلك من قبيل عنوان «الجيش» و«العسكر»، فهـذا العنوان قائم بمجموع الجنود والعساكر، والجنـدى الواحد لَيْسَ جيشاً، بخلاف العـالم الواحـد فـإِنَّهُ عـالم والعنوانُ محفوظ فيه. فهـذا العنوان فِي الخارج قائم بمجموع الأفراد، أى: قائم فليس قَائِماً بكل فرد فردٍ مستقلاً.

ص: ٣٢٤

ففرق كبير بين عنوان العالم وبين عنوان الجيش والعسكر؛ حيث لم يعط عنوانُ «العالم» توحّداً وتركّباً لأفراد العالم، بينما العنوان الأخير (الجيش أو العسكر) وحّد الأفراد توحيداً حقيقيّاً، فليس توحيده لضروره التَّعْبِير وإنَّما هو فِى مرحله أسبق من التَّعْبِير، حيث يوجد توحد حقيقى وواقعى بين الأفراد.

فإذا كانت العنايه من هذا القبيل، عندما يقول: «أكرم كل الجيش» أو «أكرم كل العسكر» تفيد كلمه «كُلٍّ» العموم الْمَجْمُوعِىّ، فلا يوجد ألف وجوب بعدد الجنود (وهم ألف فرد)، بل الوجوب مجموعىّ.

فالحاصل: أَنَّنَا نفرق بين قوله: «أَكْرِمْ كُلَّ عَالِمٍ» وبين قوله: «أكرم كل العسكر» أو «كل الجيش»؛ فإن مقتضى الإِطْلَاق فِى الأوّل هو أن العموم عموم استغراقىّ؛ وذلك لما قاله صاحب القول الأوّل من أنَّ الْمَجْمُوعِيَّه عنايه إضافيه وتحتاج إلى بيان زائد ولا يوجد فِى المقام بيان زائد. أى: تحتاجُ عنايةُ توحيد الكثير فِى مرحله المراد الْجِدِّىّ إلى قرينه ولا قرينه فِى المقام. بينما فِى الثَّانِى «أكرم كل الجيش» مقتضى الأصل هو أن يكون العموم مجموعيّاً؛ لأَنَّ تركب الكثير وتوحّده هناك له محكى خارجاً وراء عالم الاستعمال.

وفى ضوء ما ذكرناه نستطيع أن نفسر وجهَ الفرق بين دخول «كلٍّ» على المفرد المنكر وبين دخولها على المفرد المُعَرَّف باللام. فهناك فرق بين أن يقول: «اقرأ كل كتاب» وبين أن يقول: «اقرأ كل الكتاب»؛ ففى حاله الأولى تفيد كلمه «كل» العموم الاستغراقىّ، أى: تكون هذه الكلمه ظاهره فِى أن كل كتاب مَوْضُوع مستقلّ للحكم؛ لأَنَّ الوحده (وحده الكتب) ليست إلَّا حَيْثِيّه اعتباريه محضه خلقها المستعمِل فِى مرحله الاستعمال ليصح استعمالُه، وإلا فهذه الوحده لَيْسَ لها ما بإزاء فِى الخارج. أى: لَيْسَ لمجموع الكتب وحده واقعيه فِى مرحله سابقه على الاستعمال وفى مرحله سابقه على دخول الأداه عليها، ولذا فلو قرأ كتاباً ولم يقرأ كتاباً آخر يكون ممتثلاً لحكم وعاص لحكم آخر.

ص: ٣٢٥

بینما فِی الحاله الثّانیه عنـدما یقول: «اقرأ کل الکتاب» تفید کلمه «کُلٍّ» العمومَ الْمَجْمُوعِیّ بلحاظ الأجزاء، أی: کل صـفحات هذا الکتاب. أی: یوجـد حکم واحـد موضوعه مجموع صـفحات هـذا الکتاب، ولیس هناک أحکاما عدیـده بعدد أجزاء وصـفحات الکتاب، بحیث إذا قرأ ۹۹ صفحه من مجموع ۱۰۰ صفحه، لا یکون ممتثلاً، لا لَیْسَ کذلک؛ لأَنَّهُ لم یکن هناک إلاَّ حکم واحد تعلّق بقراءه مجموع هذه المائه، فلو لم یقرأ المجموع لم یمتثل هذا الحکم.

فالعموم هنا مجموعیّ؛ لأَنَّ هـذا المجموع له وحـده حقیقه وبقطع النَّظَر عن اعتبار المسـتعمِل ودخول الأداه، لأَنَّ هذه الصـفحات المائه أعطت الکتاب توحداً فهو کتاب واحد رغم أَنَّهُ مائه صفحه.

هذا فرق نجده وهذا الفرق نفسـره بما قلناه. ومنشأ هذا الفهم وهذا الظُّهُور فِی هَاتَیْنِ الحالتین هو قلناه من أنَّ حَیْثِیّه اجتماع الأفراد فِی الحاله الأولی (اقرأ کل کتاب) اعتباریه محضه نشأت من ضـروره عالَم الاسـتعمال، أی: المستعمِل أعطی وحدهً لهذه الکتب، وإلا فهی لیست لها وحده. ولذا فأصاله التَّطَابُق لا تقتضی أَنْ تَکُونَ هذه مُراده جِدّاً لِلْمُتِکَلِّم. وهذا بخلاف الحاله الثّانیه، حیث أن الحیثیه الوَحْدَوِیّه فیها لیست اعتباریه، بل هی تشـکل أجزاء لمرکب واحد، فالعنایه موجوده هنا بِقَطْعِ النَّظَرِ عن لحاظ المسـتعمل، ولذا تقتضی أصاله التَّطَابُق أَنْ تَکُونَ مُراده جِدّاً.

إذن، فالأصل فِی کلمه «کُلٍّ» حینما تأتی لإفاده العموم الأَفْرَادِیّ الاسـتغراقیهُ، کما فِی «اقرأ کل کتاب» و«أَکْرِمْ کُلَّ عَالِمٍ»، وحینما تأتی لإفاده العموم الأَجْزَائِیّ فالأصل فیها الْمَجْمُوعِیَّهُ مثل «اکتب کل الدرس» أو «اقرأ کل الکتاب».

وممـا لعلّه یؤیـد هـذا التمییز الّذی ذکرنـاه بین مـدلولی «کـلٍّ» ویشـهد له، مـا ذکره النُّحَـاه واتفق علیه علماء الْعَرَبِیَّه من أن «کلّ» بلحاظ اللّفظ مفرد مـذکر، أَمَّا بلحاظ المعنی (أی: بلحاظ المـدخول) فیختلف الأمر من حیث التذکیر والتأنیث ویختلف أیضاً من حیث الإفراد والتثنیه والجمع، فـذکروا أنّ لفظه «کـلٍّ» إذا دخلت علی النَّکِرَه کـانت تابعه لمـدخولها من حیث الإفراد أو الجمع، ومن حیث التذکیر أو التأنیث، ولا تتبع نفسَها. کقوله تعالی: «کل نفس بما کسبت رهینه»(۱) فلو کان یراعی لفظ کل کان یقول: «کل نفس بما کسـبت رهین»، وکقوله: «لکل امرئ منهم یومئذ شأن یغنیه»(۲) ، وکقوله: «وهَمَّتْ کل أمه برسولهم لیأخذوه»(۳) باعتبـار أن الأمّه جـاءت جمعـاً، وإلاـ فلو کـانت بلحـاظ نفس کلمه «کـل» کـان المفروض أن یقول: «وهمت کـل أمه برسولهم لیأخـذه»، وکالآیات التالیه: «قد علم کل أناس مشـربهم»(۴) ، «ثم توفی کـل نفس ما کسـبت وهم لا یُظلمون»(۵) «یوم تجد کل نفس مـا عملـت من خیر محضَـراً»(۶) ، «وإن یروا کـل آیـه لاـ یؤمنـوا بهـا»(۷) ، «کـذلک زینـا لکـل أمـه عملهـم ثـم إلی ربهم مرجعهم»(۸) ، «وکذلک جعلنا فِی کُلّ قرینه أکابر مجرمیها لیمکروا فیها»(۹) ، «ولا تکسب کل نفس إلاَّ علیها»(۱۰) ، «لکل أمه أجل فإذا جاء أجلهم لا یسـتأخرون ساعه»(۱۱) ، «وکـل إنسان ألزمنا طائره فِی عنقه»(۱۲) ، «یوم نـدعو کل أناس بإمامهم»(۱۳) ، «ثم لننزعنّ من کل شیعه أیهم أشد علی الرحمان عتیاً»(۱۴) ، «یوم ترونها تذهل کل مرضعه عمَّا أرضعت، وتضع کل ذات حمل حملَها»(۱۵) ، «کل حزب بما لدیهم فرحون»(۱۶) . هذا إذا دخلت کلمه «کُلٍّ» علی النَّکِرَه.

۱- (۱) - سوره المدثر (۷۴): الآیه ۳۸.

۲- (۲) - سوره عبس (۸۰): الآیه ۳۷.

۳- (۳) - سوره غافر (۴۰): الآیه ۵.

۴- (۴) - سوره البقره (۲): الآیه ۶۰ وسوره الأعراف (۷): الآیه ۱۶۰.

۵- (۵) - سوره البقره (۲): الآیه ۲۸۱، وسوره آل عمران (۳): الآیه ۱۶۱، ووردت «کل نفس ما کسبت» فِی موضعین آخرین أیضاً هما: سوره آل عمران (۳): الآیه ۲۵، وسوره إبراهیم علیه السلام (۱۴): الآیه ۵۱.

۶- (۶) - سوره آل عمران (۳): الآیه ۳۰.

۷- (۷) - سوره الأنعام (۶): الآیه ۲۵ وسوره الأعراف (۷): الآیه ۱۴۶.

۸- (۸) - سوره الأنعام (۶): الآیه ۱۰۸.

۹- (۹) - سوره الأنعام (۶): الآیه ۱۲۳.

۱۰- (۱۰) - سوره الأنعام (۶): الآیه ۱۶۴.

۱۱- (۱۱) - سوره الأعراف (۷): الآیه ۳۴ وسوره یونس علیه السلام (۴۹): الآیه ۴۹.

۱۲- (۱۲) - سوره الإسراء (۱۷): الآیه ۱۳.

۱۳- (۱۳) - سوره الإسراء (۱۷): الآیه ۷۱.

۱۴- (۱۴) - سوره مریم علیها السلام (۱۹): الآیه ۶۹.

۱۵- (۱۵) - سوره الْحَجّ (۲۲): الآیه ۲.

۱۶- (۱۶) - سوره المؤمنین (۲۳): الآیه ۵۳ وسوره روم (۳۰): الآیه ۳۲.

أَمَّا إذا دخلت على المعرفه فجاز فيها الوجهان، أى: يجوز أن نراعى لفظَ «كلّ»، أى: يُتعامل معه كفرد مذكر، ويجوز أن نلاحظ معناه (أى: مدخوله). فبلحاظ لفظه يجوز الإفراد والتذكير للضمير الَّذى يرجع إلى «كلٍّ»، رغم أن معناه ومدلوله جمع مثلاً أو مؤنث. فمثلاً ـ يجوز أن نقول: «كل الأمّه يؤمن بالله» (أى: نراعى لفظَ «كلٍّ)، كما يجوز أن نراعى المعنى ونقول: «كل الأمّه تؤمن بالله»، بينما فِى الفرض الأوّل لا ـ يوجد إلاَّ ـ وجه واحد. وأيضاً يمكننا أن نقول: «كل الأمّه يؤمنون بالله» (بلحاظ معنى «كلٍّ» ومدخوله).

هذا ما قاله النُّحاه وعلماء الْعَرَبِيَّه وهذا مؤيِّد لما قلناه من التمييز بين ظهور «كُلٍّ» فِى الحاله الأولى (وهى حاله دخوله على النَّكِرَه) وظهور «كُلٍّ» فِى الحاله الثَّانيه، حيث قلنا إن دخول «كُلٍّ» فِى الأولى (على النَّكِرَه) ظاهر فِى العموم الاستغراقىّ للأفراد وَالَّذِى لا يُلحظ فيه توحّد الأفراد الْمُتِكَثِّرَه إلاَّ فِى مرحله الاستعمال وَالتَّعْبِير فحسب، كما أن دخول «كُلٍّ» فِى الثَّانيه (على المعرفه) يجعله ظاهراً فِى العموم الْمَجْمُوعِىّ وَالَّذِى يُلحظ فيه توحّد المتكثرات وانصباب الحكم على مَوْضُوع واحد وهو المجموع، ولذلك لا تكون «كُلٍّ» تابعه لمدخولها، وإنَّما يجوز لحاظ لفظها فِى المفرد المذكر حتّى وإن لم يكن مدخولها مُفْرداً مذكراً كما قلنا، مثلاً يجوز له أن يقول: «كل الأمّه يؤمن بالله تعالى».

هذا تمام الكلام فِى الجهه الرَّابعه من جهات البحث عن كلمه «كُلٍّ»، وبهذا تَمَّ الكلام عن هذه اللفظه وهى الأداه الأولى من أدوات العموم وألفاظها، وبعد ذلك ننتقل إن شاء اللّه تعالى إلى الأداه الثَّانيه من أدوات العموم وهى «الجمع المحلى بِاللَّام».
إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانى عفى عنه.

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعی اللفظی/الدليل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول

الثّانيه من أدوات العموم وألفاظه هو «الْجَمْعُ الْمُحَلَّی بِاللاَّم»، مثل الفقراء والعلماء و«المساكين» وهكذا سائر الجموع المعرَّفه بِاللَّام، وحول هذه اللفظه توجد ثلاث جهات لا بُدَّ من البحث فيها:

الجهه الأولی: كيفيَّه دلالتها علی العموم ثبوتاً وتصوّراً.

الجهه الثّانيه: فِی تحقيق أصل دلاله هذه اللفظه علی العموم إثباتاً، فهل تَدُلّ فعلًا علی العموم.

الجهه الثّالثه: فِی البحث عن أن العموم الْمُسْتَفَاد من هذه اللفظه من أی نوع من أنواع العموم؟ مجموعیّ أو استغراقیّ؟

أَمَّا الجهه الأولی: فالكلام فيها يقع:

تارهً بناءًا علی التَّعْرِيف المتقدّم من المُحَقِّق الخُراسانیّ للعموم وَالَّذِی تقدّمت دراسته فِی بدايه بحثنا عندما كُنَّا نبحث عن تعريف العموم، حيث فسر العموم بهذا التَّعْرِيف: «العموم هو شمول الْمَفْهُوم لجميع ما يصلح لأَن ينطبق عليه». إذن، العموم عنده عباره عن استيعاب مفهومٍ لأفرادِ نفسه.

وأخری نتكلّم بناءًا علی التَّعْرِيف المختار حيث عرفنا العموم بأَنَّهُ عباره عن «استيعاب [وَضْعاً] مفهوم لأفرادِ مفهوم آخر» (لا استيعاب مفهوم لأفراد نفسه)، إما ذاتاً وإما بدالٍّ آخر، كما تقدّم توضيح ذلك كُلّه.

أَمَّا علی تَفْسِير الخراسانی للعموم فنحتاج إلی مفهوم اسمی واحدٍ يكون مستوعِباً لأفراد نفسه (حتّی يكون هو العامّ). إذن، نحن بحاجه أوَّلًا إلی ما يَدُلّ علی هذا الْمَفْهُوم الاِسْمِیّ، وثانياً بحاجه إلی ما يَدُلّ علی استيعاب هذا الْمَفْهُوم الاِسْمِیّ لأفراد نفسه.

فإذا أتينا إلی «الْجَمْعِ الْمُحَلَّی بِاللَّام» مثل «العلماء» وحللنا هذه اللفظه رأينا أنَّها مشتمله علی ثلاثه دوال: مادّه الجمع وهيئه الجمع وَاللَّام. أَمَّا الْمَادَّه فلا إِشْكَال ولا كلام فِی أنَّها تَدُلّ علی مفهومٍ اسمی وهو عباره عن «طَبِيعِیّ العالم». وأمّا «اللَّام» فأيضاً لا إِشْكَال فِی أنَّها (باعتبارها حرفا) تَدُلّ علی معنیً حرفی، طبعاً علينا أن نحدّد هذا المعنی الْحَرْفِیّ، ولكن بالمآل طبيعه المعنی معنی حرفی. وأمّا «هيئه الجمع» فهی محط الجدل والبحث الدائر لدی الأُصُولِيِّينَ.

ص: ٣٢٨

يوجد هنا فرضان:

الفرض الأوّل: أن نفترض أن مدلول هذا الدَّالّ عباره عن مفهوم اسمی، وإن شئتم عبروا عنه بـ«المتعدد من أفراد مدلول الْمَادَّه

[أى: من أفراد طَبِيعِىّ العـالم]» أو إن شـئتم عبروا بـ«مـا لا يقـلّ عن ثلاثه من أفراد مـدخول الْمَادَّه» أو عبروا عن هـذا الْمَفْهُوم الاِسْمِىّ الَّذى تَدُلّ عليه هيئه الجمع بـ«الجمع من أفراد الْمَادَّه» أى: «الجمع من أفراد طَبِيعِىّ الْمَادَّه».

والمُهِمّ فِى هذا الفرض الأول أن تُفترض لهيئه الجمع معنىً اسميّاً.

والفرض الثَّانِى: أن نفترض أن مدلول هذا الدَّالّ عباره عن مفهوم حرفى. فهاتان فرضيتان.

فـإذا أردنـا أن نتكلّم وَفقـاً لتعريف الخُراسـانىّ (كمـا هو المفروض الآنَ) فتـاره نتكلّم بنـاءًا على الفرض الأوّل وأخرى بناءًا على الفرض الثَّانِى:

أَمَّا بناءًا على الفرض الأوّل وهو أَنْ تَكُونَ هيئهُ الجمع دالَّه على معنى اسـمى وَالَّذِى نعبر عنه بـ«الجمع من أفراد مـدلول الْمَادَّه» أو «الجمع من أفراد طَبِيعِىّ الْمَادَّه»، فَسَوْفَ يكون هذا المعنى الاِسْـمِىّ هو العامّ الَّذى يستوعِب تمامَ أفراد نفسه. يبقى هذا السُّؤَال الأساسى وهو أَنَّهُ كيف يسـتوعب هـذا الْمَفْهُوم الاِسْـمِىّ تمـامَ أفراد نفسه؟ وكيف نصوِّر استيعـاب هـذا الْمَفْهُوم الاِسْـمِىّ لأفراد نفسه؟!

فقد يجاب عنه بأن تصويره يَتُمّ بأحد وجوه:

الوجه الأوّل: أن يقال بأن هذا المفهوم الاِسْمِىّ وهو مفهوم «الجمع من أفراد مدلول الْمَادَّه (= أفراد العالم)» يستوعِب كل فرد فردٍ من أفراد العـالم؛ وذلـك باعتبـار أن كـل فرد من العلمـاء هو فرد من الجمع (من هـذا الْمَفْهُوم الاِسْـمِىّ) لأَنَّ كل فرد من الجمع مندرج تحت الجمع.

وهـذا التَّصْوِير باطل؛ وذلك لأَنَّه بحسب الفرض (تعريف الآخونـد) يكون العموم عباره عن استيعاب أفراد نفسه، والمفروض أن الْمَفْهُوم الاِسْـمِىّ الَّذى تَـدُلّ عليه هيئه الجمع افترضـناه عبـاره عن الجمع، وَمِنَ الْوَاضِـح أَنَّ كل فردٍ من الأفراد لَيْسَ من مصاديق الجمع، بـل الفرد من مصـاديق الْمَفْهُوم الاِسْـمِىّ لكلمه «الفرد». الفرد لا من مصـاديق الجمع ولا من مصـاديق الْمُثَنَّى، بل هو من مصـاديق «المفرد» فِى مقابـل الجمـع وفى مقابـل الْمُثَنَّى. وهـذا بخلاف الثَّلاثه والأربعه والخمسـه و.. فهى مـن مصـاديق الجمع ومراتبه. فلا يقتضـى استيعـاب الجمع لتمـام مصـاديق نفسه استيعـابَ كـل فرد؛ لأَنَّ المفرد لَيْسَ من مصـاديق الجمع، فلا ينطبق تعريف الخُراسانىّ فِى المقام.

الوجه الثَّانِى: أن يقال إن هذا الْمَفْهُوم الاِسْمِىّ (وهو الجمع) يستوعب كل ثلاثه ثلاثهٍ من أفراد العالم؛ لأنَّ كل ثلاثه هى مصداق للجمع، فهـذا الْمَفْهُوم الاِسْـمِىّ يسـتوعب كـل ثلاثه ثلاثهٍ من العلماء، وبالتَّالى فهـذا الْمَفْهُوم يسـتوعب كل فرد باعتباره جزءاً من ثلاثه، فَيَكُونُ مندرجاً تحته.

هـذا أيضـاً غير تـامّ؛ لأَنَّهُ يرد عليه أن الثَّلاثه هى إحـدى مراتب الجمع، وهى من مصاديق الجمع، وهناك أفراد ومصاديق أخرى للجمع غير الثَّلاثه، فالأربعه والخمسه والعشرون و.. أيضـاً مصاديق أخرى للجمع؛ فإن هيئه الجمع لم تُوضع للثلاثه بشـرط عـدم الزيـاده. فمقتضـى العمـوم هـو استيعـاب جميع مصـاديق الجمع، ومن مصـاديق الجمع كـل ثلاثه ثلاثهٍ من العلمـاء، كمـا أن من مصاديقه كل أربعه أربعهٍ وكذا كل خمسه خمسهٍ وهكذا إلى آخر حلقات ومصاديق الجمع إن كان للجمع نهايه.

الوجه الثَّالث: أن يقال إن هذا الْمَفْهُوم الاِسْمِىّ الَّذى وضعت له هيئهُ الجمع مفهومٌ مرِن نعبر عنه بهذا التَّعْبِير: «الجمع الَّذى لا يقل عن ثلاثه» وهـذا له مصاديق عديـده. وهـذا الْمَفْهُوم يسـتوعب كل هـذه المصاديق والمراتب من الجمع، واستيعاب تمامها يتمثل خارجـاً فِى المرتبه العليـا من مراتب الجمع، وهى المرتبه المشـتمله على جميع الأفراد. فمثلاً إذا كان العلماء ١٠٠ خارجاً فالمرتبه العليا من مراتب الجمع هى مرتبه المائه المشـتمله على جميع الأفراد. وحينئِذٍ يكون هذا الْمَفْهُوم الاِسْـمِىّ مسـتوعباً للمرتبه العليا، والمرتبه العليا مستوعبه للمراتب النازله.

إلَّا أَنَّهُ يرد على هذا الوجه أنَّ هذا بحسب الدِّقَّه لَيْسَ عموماً بالمعنى الدقيق، بل أصـبح نتيجه العموم؛ لأَنَّ هذا لَيْسَ استيعاباً لتمام مصاديق الجمع؛ لأَنَّ المرتبه العليا من الجمع هى فِى الواقع أحـد مصاديق الجمع، وليست جميع مصاديق الجمع. لكن تُجعل اللَّام (الَّتى هى فِى اللُّغَه للتعيين) قرينهً على أنّ الْمُتِكَلِّم أراد هـذه المرتبه العليا، باعتبار دخول سائر المراتب تحت هذه المرتبه، فلذلك يُرى كأن هذه المرتبه جميع تلك المراتب، وإلا فإن المائه ليست جميع تلك المراتب بل هى مرتبه فِى عَرض تلك المراتب.

معنى العموم أن تَـدُلّ اللاَّـم مع مـدخولها على استيعـاب تمـام أفراد نفسه، أى: استيعـاب تمـام الجموع، أى: استيعـابُ الثلاثـات واستيعـاب الأربعـات والخمسـات والسـتات وهكـذا، بينمـا «اللاَّـم» دَلَّتْ فِى المقـام على أن مـدلولها متعين فِى المرتبه العليا (أى: المـائه)، والمائه ليست مسـتوعِبه للمراتب الأخرى من الجمع. وامتياز المائه (الَّتى هى فِى المرتبه العليا) هو أنَّ سائر الموارد داخله تحتها، لا أنَّها جميع تلك المراتب. إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانى عفى عنه. فكأنها تُرى بأنها جميع تلك المراتب.

هـذه وجوه ثلاثه لتصوير كيفيَّه استيعاب هـذا الْمَفْهُوم الاِسْـمِىّ (الَّذى افترضـناه أَنَّهُ هو مـدلول هيئه الجمع) لأفراد نفسه. هذا كُلّه بناءًا على الفرض الأول.

أَمَّا بناءًا على الفرض الثَّانى: وهو أَنْ تَكُونَ هيئه الجمع دالَّه على معنى حرفيٍّ وعلى نسبه بحته، وهـذا المعنى النِّسْبِىّ قائم بمدلول الْمَادَّه (= طَبيعِىّ العالم) وبأفراد هـذا الطَّبيعِىّ. وما هو هـذا المعنى النِّسْبِىّ الْحَرْفِىّ البحت؟ هو عباره عن تعـدّد هذه الأفراد، ولكن تعدّد كنسبه وربط، لا كمعنى اسمى. أى: النِّسْبَه التعدديه، كما فِى سائر الهيئات.

فَيَكُونُ الْمَفْهُوم الاِسْـمِىّ المسـتوعِب لأفراد نفسه (وَفقاً لتعريف الخُراسانىّ) شـيئاً آخر؛ لأَنَّ مـدلول الهيئه أصـبح معنى حرفيّاً، فلا يمكن أن يكون هو العـامّ؛ لأَـنَّ العـامّ عباره عن مَفْهُوم اِسْـمِىّ مسـتوعِب لأفراد نفسه (بناءًا على تعريف الآخونـد)، فلا يمكن أن يكون هو العامّ المسـتوعِب لأفراد نفسه، وإنَّما الْمَفْهُومٍ الاِسْـمِىّ المسـتوعِب لأفراد نفسه سوف يكون هنا عباره عن مدلول الْمَادَّه (أى: الطَّبِيعِىّ)، وتكون هيئه الجمع دالَّه على استيعاب هذا الْمَفْهُوم لأفراده. فالدال على أصل هذا الْمَفْهُوم هو الْمَادَّه، والدّال على استيعاب هذا الْمَفْهُوم لأفراده هو الهيئه.

فالهيئه دالَّه على معنىً حرفى، وَاللاَّم حرف يَدُلّ على معنى حرفى كسائر الحروف. إذن، اجتمع لـدينا معنيان حرفيان (معنى اللاَّم ومعنى هيئه الجمع) على هـذا الْمَفْهُوم الاِسْـمِىّ (أى: مدلول الْمَادَّه). وحينئِذٍ نواجه مسألهً وهى أَنَّهُ كيف يَتُمّ تصوير استيعاب هذا الْمَفْهُوم الاِسْمِىّ (مدلول الْمَادَّه، طَبيعِىّ العالم) لأفراد نفسه؟! .

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

كُنَّا نتحدث عن كيفيَّه دلاله الْجَمْعِ الْمُحَلَّى بِاللَّامِ على العموم ثبوتاً، وذكرنا أَنَّنا تارهً نتكلّم بناءًا على تعريف الخُراسانىّ للعموم، وأخرى بناءًا على التَّعْرِيف المختار. أَمَّا بناءًا على تعريف الخُراسانىّ المتقدّم فذكرنا فرضين تقدّم أولهما (وهو أن نفترض أن هيئه الجمع تَدُلّ على معنىً اسمى ويكون هو العامّ المستوعب لأفراد نفسه)، ووصلنا إلى الفرض الثَّانِى: وهو أَنْ تَكُونَ هيئه الجمع دالَّه على معنى حرفى ونسبى قائم بمدلول مادّه الجمع (وهى طَبِيعِىّ العالم) وبأفراد هذا الْمَدْلُول. وهو عباره عن تعدّد تلك الأفراد تعدّداً نسبياً وَرَبْطِيّاً كسائر الهيئات.

وعليه، فَسَوْفَ يكون الْمَفْهُوم الاِسْمِىّ المستوعِب لأفراد نفسه عباره عن مدلول الْمَادَّه (وهو طَبِيعِىّ العالم)، فهذا الْمَفْهُوم الاِسْمِىّ المستوعب يكون هو العامّ والمستوعِب، وتكون هيئه الجمع دالَّه على تعدّد أفراد هذا الْمَفْهُوم تعددا نِسْبِيّاً وَرَبْطِيّاً. وبما أن اللَّام حرف يَدُلّ على معنى حرفى كسائر الحروف، فيلزم فِى المقام اجتماع معنيين حرفيين على هذا الْمَفْهُوم الاِسْمِىّ الْمَدْلُول لِلْمَادَّه. وحينئذٍ كيف نتصور استيعاب هذا الْمَفْهُوم الاِسْمِىّ لأفراد نفسه مع وجود هذين الحرفين «الهيئه» و«اللَّام». ويمكن تصويره بعِدَّه أنحاء:

النَّحْو الأوّل: أن يقال بأن لكل منهما معنىً حرفيّاً خاصّاً به فِى قِبَال الآخر، وكلا المعنيين الحرفيين طارئ على هذا المعنى الاِسْمِىّ ويدلّ كل من الهيئه وَاللَّام على استيعاب (بنحو المعنى الْحَرْفِىّ) هذا الْمَفْهُوم الاِسْمِىّ لأفراد نفسه. غَايَه الأَمْرِ أَنَّ الهيئه تَدُلّ على استيعاب هذا الْمَفْهُوم (= مدلول الْمَادَّه) ثلاثهً فصاعداً من أفراد نفسه مِنْ دُونِ تعيين. فالاستيعاب الْمُسْتَفَاد من الهيئه استيعاب ناقص، أَمَّا اللَّام فَتَدُلُّ على استيعابِ هذا الْمَفْهُوم لأفراد نفسه استيعاباً مع تعيين، والتعيين لا يكون ولا يَتُمّ إلَّا بالمرتبه الَّتى تندرج تحتها كل المراتب، وهذه المرتبه هى المرتبه العليا والأخيره من مراتب الجمع. فلو أريد من العلماء تسعين فليس التسعين مُعَيَّناً، فيتصور فيه عدّه تسعينات، ولكن المائه لا تكون مردّده، فلا توجد فِى المائه إلَّا مائه واحده.

ويرد عليه أَنَّهُ لو كان الأمر كذلك فالاستيعاب الأوّل زائد فِى الصُّورَه الذِّهْنِيَّه عند سَمَاع الجمع المُحَلَّى بِاللَّام؛ لأَنَّهُ استيعاب ناقص، فنحن لا نفهم إلَّا استيعاباً واحداً وافتراض أن هذه الكلمه تَدُلّ على استيعاب كامل وعلى استيعاب ناقص ما لا نتعقّله، بعد أن افترضنا أنّ اللَّام تَدُلّ على استيعاب كامل.

النَّحْو الثَّانِى: أن يفترض أن اللَّام والهيئه بمجموعهما يَدُلَّانِ على استيعاب هذا الْمَفْهُوم الاِسْمِىّ (أى: مدلول الْمَادَّه) لأفراد نفسه (طبعاً استيعاباً بنحو المعنى الْحَرْفِىّ)، فلا يُفترض فِى هذا النَّحْو وجود اِسْتِيعَابَيْنِ (يُستفاد أحدهما من الهيئه والآخر من اللَّام، كما كُنَّا نفترض فِى الفرض الأوّل) وإنَّما يُفترض فِى هذا النَّحْو أن هناك استيعاباً واحداً بنحو المعنى الْحَرْفِىّ وهذا الاستيعاب مستفاد من مجموع الهيئه وَاللَّام معاً، فلا يأتى إِشْكَال وجود شىء زائد.

ويرد عليه بأَنَّهُ يَسْتَلْزِم تعدّد الوضع فِى هيئه الجمع، أى: يلزم منه أن نقول: «هيئه الجمع» وضعت مرتين: مرّهً وضعت للمساهمه مع اللاّم فِى إفاده هذا الاستيعاب الَّذى قلتموه، كما أنَّها وضعت (فِى اللُّغَه الْعَرَبِيَّه) مرّهً أخرى هيئه الجمع مِنْ دُونِ اللاّم (علماء مِنْ دُونِ العلماء) لمعنىً آخر، وهذا يعنى أن مدلول هيئه الجمع فِى موارد دخول اللاّم عليها (أى: فِى موارد الجمع المُحَلَّى بِاللاّم) يختلف وَضْعاً عن موارد هيئه الجمع مِنْ دُونِ اللاّم، يعنى يختلف معنى هيئه الجمع فِى «العلماء» عن معنى هيئه الجمع فى «علماء». بينما معنى «العلماء» فِى الجمع المحلى بِاللاّم ومعنى «علماء» فِى الجمع غير المحلى بِاللاّم واحد، وَالتَّغَايُر فِى معنييهما خلاف المرتكز الْعُرْفِىّ؛ لأَنَّ العرف يفهم أن الهيئه الموجوده فِى «العلماء» هى نفس الهيئه الموجوده فِى «علماء».

النَّحْو الثَّالث: أن يقال إن لكل من الهيئه وَاللاّم معنىً حرفيّاً يختصّ به فِى قِبَال الآخر، وكلا المعنيين طارئ على هذا المعنى الاِسْمِىّ (أى: مدلول الْمَادَّه) – كالنحو الأوّل – لكن طرآ على الْمَفْهُوم الاِسْمِىّ لا فِى عَرض واحد، بل وردا (أى: هذين المعنيين الحرفيين) على المعنى الاِسْمِىّ بنحو الطُّولِيَّه؛ كما أن نفس الحرفين (الهيئه وَاللاّم) طُولِيَّانِ أيضاً بحسب التنسيق الحرفى، باعتبار أن الهيئه طرأت على الْمَادَّه أوّلاً وفى طول ذلك وردت اللاّم على الهيئه. وذلك بأن نَقُول: إنَّ الهيئه دَلَّتْ على معنىً حرفى وهو عباره ما لا يقل عن ثلاثه من أفراد العالم. وفى طول هذا المعنى دَلَّتْ اللاّم على معنىً حرفى هو استيعاب الْمَادَّه الَّتى لا يقل أفرادها عن ثلاثه استيعابها لتمام الأفراد. أى: هناك نسبه استيعابيّه لا تقل عن كونها ثلاثيه بين الْمَادَّه والأفراد دَلَّتْ الهيئه على هذه النِّسْبَه. وهناك نسبه استيعابيه بين هذه الْمَادَّه بهذا الوصف (الَّذى ذكرناه الَّتى تستوعب استيعاباً لا يقل عن ثلاثه) وبين تمام أفراد الْمَادَّه، وهى نسبه استيعابيّه تَدُلّ عليها اللاّم. فهذا تصوير ثالث لكيفيه استيعاب مدلول الْمَادَّه من خلال هذين الحرفين.

ص: ٣٣٣

يبقى أَنَّهُ كيف تَدُلّ اللاّم الداخله على الهيئه على استيعاب هذه الْمَادَّه الَّتى لا يقل أفرادها عن ثلاثه استيعاباً لتمام الأفراد؟!

الجواب: يمكن أن يكون بأحد الأنحاء المتقدّمه فِى الفرض السَّابِقَ (أَنْ تَكُونَ هيئه الجمع دالَّه على معنى اسمى رأساً) بالأَمْسِ؛ لأَنَّ الْمَادَّه بعد أن تدخل عليها هيئه الجمع تأخذ معنى الهيئه وتمتصّه، فَيَكُونُ معنى الْمَادَّه معنىً مطعّماً بالجمع، وَالَّذِى عبرنا عنه بالأَمْسِ بعِدَّه تعابير مثل عنوان «ما لا يقل عن ثلاثه» ثم تدخل اللاَّم فتأتى تلك الوجوه الَّتى تقدمت بالأَمْسِ لكيفيه دلاله اللاَّم على استيعاب هذا الْمَفْهُوم الاِسْمِىّ المطعَّم بالجمع لتمام أفراد نفسه.

وبهذا تَمَّ الكلام بناءًا على تعريف الخُراسانىّ للعموم. وعلى كل حال إذا أمكن تصوير دلاله الْجَمْع الْمُحَلَّى بِاللاَّم على العموم ثبوتاً بناءًا على تعريف الآخوند أو لم يمكن، فالخَطْب هيّن لأَنَّنا أنكرنا أصل تعريف الآخوند للعموم ولم نرتضه، فَيَكُونُ المبنى غير تامّ.

نأتى إلى الكلام بناءًا على التَّعْرِيف الصَّحِيح المختار للعموم حيث عرّفنا العموم خلافاً للآخوند الَّذى عرفه بأَنَّهُ «شمول الْمَفْهُوم لمصاديق نفسه» حيث عرّفناه بأَنَّهُ «استيعاب مفهوم لأفراد مفهوم آخر، إما ذاتاً أو عن طريق دالّ من الدوال»، وذكرنا لكل مثالاً. هذا هو التَّعْرِيف الصَّحِيح للعموم وقد تقدّم شرحه هناك.

فبناءًا على هذا التَّعْرِيف نأتى إلى الجمع المحلى بِاللاَّم فنكون بحاجه إلى مفهومين اسميين يكون أحدهما مستوعِباً ويكون الآخر مستوعَباً؛ لأَنَّ العموم عندنا عباره عن استيعاب مفهوم لأفراد مفهوم آخر. فلا بُدَّ من وجود دالّ لكل من الْمَفْهُوم الاِسْمِىّ المستوعِب والمفهوم الاِسْمِىّ المستوعَب ولا بُدَّ من وجود دالّ ثالث يَدُلّ عَلَى النِّسْبَهِ الاستيعابيه بين هذين المفهومين.

الجواب: يمكن أن نصور وجود هذه الدوال الثَّلاث فِى الجمع المحلى بِاللاَّم. فالدال الأوّل (المستوعِب) هو هيئه الجمع حيث أَنَّها تَدُلّ على معنى اسمى وهذا المعنى الاِسْمِىّ عباره عن مرتبه من العدد لا تقل عن ثلاثه من أفراد الْمَادَّه، وذلك بناءًا على ما اخترناه فِى بحث المشتقّ حيث قلنا هناك إن هيئه المشتقّ مع أَنَّها هيئه لَكِنَّهَا تَدُلّ على معنىً اسمى (هيئه «العالم») وهذا المعنى الاِسْمِىّ عباره عن «ذات لها العلم» (ذات لها المبدأ)، لأَنَّ المشتقّ يمتاز على غيره (كما شرحنا هناك مفصَّلاً) بحمله على الذّات (ويقال: «زيد عالم»)، والشرط الأساسى للحمل هو الاِتِّحاد فِى الوجود، فلا بُدَّ من أن يكون مدلول هيئه المشتقّ مُطَعَّمه بالذّات؟ وإلا إذا لم يؤخذ عنصر الذّات فِى مفهوم المشتقّ كيف يتحد العالم مع زيد؟!

هـذا مـا تقـدّم مفصَّلاً على أن كانت النَّتِيجَه هى أن هيئه المشـتقّ تَـدُلّ على معنى اسـمى؛ لأَنَّهَا تحمل على الـذّات، بخلاف سائر الهيئات حيث لا تُحمل مداليلُها على الذّات.

فبنـاءًا على هـذا المبنى تكون هيئه العلمـاء دالَّه على ذوات لاـ تقـلّ عن ثلاـثه لها العلم. كما أن هيئه «العالم» تَـدُلّ على «ذات لها العلم» تَدُلّ هيئه «العلماء» على «ذوات لا تقل عن ثلاثه لها العلم».

فالدال الأوّل الَّذى يَدُلّ على مفهوم المستوعِب عباره عن هيئه الجمع.

والدّال الثَّانِى الذى يَدُلّ على مفهوم المستوعَب عباره عن مادّه الجمع (العالم).

يبقى الـدَّالّ الثَّالث الَّذى يَـدُلّ على استيعاب هذا الْمَفْهُوم الأوّل لأفراد الْمَفْهُوم الثَّانِى، وهذا الدَّالّ الثَّالث هو «اللَّام» طبعاً استيعاب بنحو المعنى الْحَرْفِيّ. أى: نسبه استيعابيه بين تلك المرتبه الَّتى لا تقل عن ثلاثه من أفراد العالم وبين جميع أفراد العالم.

بعباره أخرى: اللّام تَـدُلّ على تعيين المرتبه فِى المرتبه العليا من العدد (أى: المائه مثلًا)، فالاستيعاب فِى المقام فِى الجمع المحلى بِاللَّام بحاجه إلى دوال ثلاثه:

١- دالّ يَدُلّ على مفهوم المستوعِب.

٢- دالّ يَدُلّ على مفهوم المستوعَب.

٣- دالّ يَدُلّ على الاستيعاب.

وبهـذا يختلف الْجَمْع الْمُحَلَّى بِاللاَّـم عن كلمه «كُـلٍّ»، حيث لم يكن الاستيعـاب فِى كلمه «كُـلٍّ» بحاجه إلى دوال ثلاثه، بل كان بحاجه إلى دَالَّيْنِ هما الأداه (وهى كلمه «كُلٍّ») والآخر مـدخول الأداه (وهو «العالم»). فكانت كلمه «كُلٍّ» تَـدُلّ على معنىً اسـمى مسـتوعِب باعتبارها من الأسـماء، والمدخول كان هو المستوعَب. فكلمه «كلٍّ» هناك كانت تَدُلّ ذاتاً على الاستيعاب. وهذا معنى قولنـا: «استيعـاب مفهوم لأفراد مفهوم آخر، إما ذاتاً أو عن طريق دالّ من الـدوال». ذاتاً كما فِى كلمه «كُلٍّ» وبـدال آخر مثل هيئه الجمع حيث لاـ تَـدُلّ ذاتاً على استيعاب كل الأفراد؛ لأَنَّ اللّام للتعيين، والمرتبه الوحيـده المعيَّنه هى المرتبه الأخيره (أى: المائه)، فَيَكُونُ الاستيعاب من خلال دالّ وهو اللَّام.

ص: ٣٣٥

هذا تمام الكلام فِی الجهه الأولی من جهات البحث فِی الجمع المحلی بِاللَّام، وهو البحث عن تصویر دلاله الجمع المحلی بِاللَّام علی العموم، وقد عرفنا بِأَنَّهُ یمکن تصویر دلاله الجمع المحلی بِاللاَّم علی العموم ثبوتاً (بأن تَدُلّ هیئه الجمع علی المفهوم المستوعِب وتدلّ مادّه الجمع علی الْمَفْهُوم المستوعَب وتدلّ اللَّام علی استیعاب ذاک الأوّل لتمام أفراد هذا الثانی).

أَمَّا إثباتاً فهذا ما سیأتی فِی البحث الثَّانِی إن شاء الله تعالی.

العامّ /دلاله الدلیل/الدلیل الشرعی اللفظی/الدلیل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: العامّ /دلاله الدلیل/الدلیل الشرعی اللفظی/الدلیل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول

الجهه الثَّانیه من جهات البحث حول الْجَمْع الْمُحَلَّی بِاللاَّم هو البحث الإثباتیّ بعد الفراغ من البحث الثُّبوتیّ (فِی الجهه الأولی) والانتهاء إلی إمکان دلاله الْجَمْع الْمُحَلَّی بِاللاَّم علی العموم ثبوتاً، وصوَّرنا هذه الدِّلاَلَه بما یتلخص فِی أن اللاَّم تَدُلّ علی استیعاب مدلول الهیئه (وهو الجمع الَّذی لا یقل عن ثلاثه) بمدلول الْمَادَّه (وهو طَبِیعِیّ العالم)، لتَدُلّ اللاَّم علی استیعاب الأوّل لأفراد الثَّانِی.

فبعد الفراغ عن هذا المطلب الثُّبوتیّ آن الأوان للبحث إثباتیّاً عن إمکانیه إثبات هذه الدِّلاَلَه؟ وما هو الدَّلِیل علی أنَّ الْجَمْعَ الْمُحَلَّی بِاللاَّم یَدُلّ علی العموم بهذا النَّحْو من الدِّلاَلَه الَّتی صورناها ثبوتاً؟ فکیف نخرّج هذه الدِّلاَلَه إثباتاً؟ کیف نثبت دلاله اللَّام (الداخله علی الجمع) علی العموم والاستیعاب؟!

هذا هو البحث فِی هذه الجهه الثَّانیه. وهنا یوجد مسلکان:

المسلک الأوّل: یقول إن اللاَّم وضعت فِی اللُّغَه فِی العموم (بهذا النَّحْو الَّذی صورناه فِی الجهه الأولی)، وله أدلّته التی تأتی إن شاء الله.

فلا محاله یفترض هذا المسلک أنَّ هناک وضعین للاَّم فِی اللُّغَه الْعَرَبِیَّه؛ لأَنَّنَا نجد الفرق بین اللاَّم الداخله علی الجمع مثل «العلماء» وَاللاَّم الداخله علی المفرد مثل «العالم»؛ فَإِنَّ اللاَّم الأخیره لا تَدُلّ علی العموم بلا إِشْکَال. فالْجَمْع الْمُحَلَّی بِاللاَّم من أدوات العموم ومن ألفاظه وَضْعاً، أَمَّا المفرد الْمُحَلَّی بِاللاَّم فلا یَدُلّ علی العموم وَضْعاً، فإن دلَّ «العالم» علی الاستیعاب إِنَّمَا یَدُلّ علیه لا بالوضع، بل بِمُقَدِّمَاتِ الْحِکْمَه.

ص: ۳۳۶

المسلک الثانی: یقول اللاَّم مطلقاً (سواء الداخله علی الجمع أو المفرد) وُضِعَتْ لغهً لمعنی واحد وهو عباره عن تعیّن مدخولها وتمیّزه وتشخّصه، غَایَه الأَمْرِ أَنَّ مدخولها إذا کان مُفْرداً مثل «العالم» فهنا یکفی فِی التعیّن الَّذی تتطلبه اللاَّم وتدلّ علیه اللاَّم تعیُّنُ الجنس، باعتبار أن «العالم» اسم جنس والجنس له نحوُ تعیّن وتمیّز ذهنی فِی الذِّهْن؛ فإن الطَّبِیعَه (أیا کانت کالنار والماء

والهواء) لهـا تميّز وتشـخّص فِی الـذِّهْن عن سـائر الطَّبـائِع، فـإن طـبيعه «المـاء» فِی الـذِّهْن غير طبيعه «التُّرَاب» وغير طبيعه «الهواء» وهكذا. فيوجد انطباع مُعَيَّن فی ذهن الإنسان لكل جنس من الأجناس، يشكل هذا الانطباعُ نوعاً من الاستئناس الذهنی لِلْمَفْهُوم.

فاللام الـداخله على اسم الجنس تَـدُلّ على تعيّن الجنس، فكلمه «النـار» تختلف عن كلمه «نـار»، فـإن كلمه «نار» تَـدُلّ على ذات الْمَفْهُوم، بينما كلمه «النار» تَدُلّ على ذاک الْمَفْهُوم الَّذی يأنس به الذِّهْن وله انطباع عنه، أی: حصيله ذاک الانطباع العامّ.

أَمَّا إذا دخلت اللاَّم على الجمع، فاللام تكون للتعيّن أيضـاً، لكن التعيّن هنـا يجب أن يكون عباره عن تعيّن الجمع بما هو جمع، فَتَدُلُّ على أن هذا الجمع بما هو جمع متعيّن ومتميّز. يعنی لا يكفی ذاک التّعيّن الجنسـی والتميز الذهنی لِلطَّبِيعَهِ الَّذی شهدناه فِی المفرد؛ لأَنَّ ذاک تعيّن لِلطَّبِيعَهِ بمـا هی طبيعه، ولكن اللاَّم هنـا لأَنَّهَا دخلت على الجمع (أی: دخلت على هيئه «العلماء» وليس على الْمَـادَّه، وإلاـ لكـان «عـالم»)، فلاـ بُـدَّ أن تَـدُلّ على تعيّن الجمع بمـا هو جمع، لاـ تعيّن الطَّبِيعَه بما هی طبيعه. ويا تُرَى كيف يحصل التميز للجمع؟

للإجابه عن هذا السُّؤَال يقول صاحب المسلک الثَّانِی: إنَّ تعيّن الجمع بما هو جمع إِنَّمَا يحصل من خلال تحديد الأفراد الداخله فِی الجمع وتميّزها عن الأفراد الخارجه عن الجمع؛ وذلک فيما إذا تَحَـدَّدَ وتَشَـخَّصَ أَنَّهُ أی فرد داخل فِی الجمع وأی فرد خارج عن الجمع. أَمَّا إذا بقی مُرَدَّداً (بأَنَّهُ لا يعرف بأن هـذا الفرد داخل فِی الجمع أو خارج عنه) فالجمع غير متعين. وهـذا التَّشَـخُّص لا يحصـل إلاَّـ من خلاـل إراده المرتبه العليا والأخيره من الجمع (أی: تلک المرتبه المساوقه للعموم والاستيعاب)؛ لأَنَّهَا هی المرتبه الَّتی تتميز فيها الأفراد الداخله فِی الجمع. أَمَّا لو أريد مرتبه أخرى من الجمع غير تلک المرتبه الأخيره لما تعيّن الجمع.

مثلاً فِی نفس مثال «أَكْرِم العلماء» إذا افترضـنا أنّ كل العلماء خارجاً مائه. فاللام وضـعت لتعين مـدخولها، ومـدخولها هو الجمع، فلا بُدَّ أن یكون هذا الجمع مُتعيّناً، ولا بُدَّ لإشـباع تعيّن اللّام أن نفترض أن الجمع متعين، ویحصل التّعيّن للجمع هنا بأن نقول إن مراد الْمُتِكَلِّم من «العلمـاء» كـلّ المـائهِ، أی: المرتبه العليـا والأـخيره، أی: العموم والاستيعـاب. فـالمرتبه الأخيره المتعيّنه والمتميزه عبـاره عن المـائه. أَمَّا لو أراد الْمُتِكَلِّم من «العلماء» التسعين من المائه، فَحَيْثُ أَنَّ التسعين من المائه جمع ولٰكِنَّهُ جمع غير متعيّن؛ لأَنَّ هناك تسعينات عديده تُتَصَوَّر داخل المائه. فهذا الفرد داخل فِی التسعين أو خارج عن التسعين؟ أی: إذا وضعنا یدنا على كل فرد من هؤلاء المائه نجده مُرَدَّداً بين كونه داخلاً فِی التسعين أو خارجاً عنه؛ لأَنَّنَا نتصور عدّهَ تسعينات.

إذن، فـالجمع غير متعيّن. فـأی مرتبه من مراتب الجمع غير المرتبه الأخيره (الَّتی هی العموم والاستيعاب، وهی كل المائه) هی فِی الواقع مردده وغير مُعَيَّنَه. فاللام الـداخله على الجمع تَـدُلّ على تعيّن مدخولها وتعينه لا یكون إلاَّ بالمرتبه العليا المسـتوعِبه لجميع الأفراد.

فهـذان مسـلكان لِإِثْبَاتِ دلاله الْجَمْع الْمُحَلَّى بِاللَّامِ على العموم (مسـلك الوضع ومسـلك التّعيّن). وقبل دراسه هذین المسـلكين واستعراض المناقشات الَّتی یمكن توجيهها إلى كل من هـذین المسـلكين، لا بأس أن نشـير إلى الفوارق بين هـذین المسـلكين، وهی كما یلی:

الفارق الأوّل: هو أن یقال إن الفارق بين المسلكين هو أَنَّهُ:

بنـاءًا على المسـلك الأـوّل تكون دلاـله اللاَّـم على العموم والاستيعـاب دلاـلهً وضـعيَّه ثابته بمقتضـی أصاله الحقيقه فِی اسـتعمال الْمُتِكَلِّم للَّام (باعتبار أن اللَّام وضـعت للعموم والاستيعاب). فإذا استعمل المتكلم اللَّام تقول أصاله الحقيقه: إن الأصل أن یكون مراد الْمُتِكَلِّم من اللاَّـم هو المعنى الحقيقی (أی: العموم) وأقـل من العموم مجـاز وأصـاله الحقيقه تنفی المجـاز. فإذا شـككنا فِی مورد أَنَّهُ هـل أراد الْمُتِكَلِّم من «العلمـاء» العمومَ والاستيعـاب أم أراد جمعـاً أقـل من العموم؟ ففی الواقع یرجع شـكنا هنـا إلى أن الْمُتِكَلِّم هل أراد المعنى الحقيقی للَّام أو أراد المعنى المجازی؟ هذا بناءًا على المسلك الأَوَّل.

أَمَّا بناءًا على المسلک الثَّانِی، فدلاله اللاَّم على العموم ليست وضعيَّه بل تَدُلّ وَضْعاً على تعين مدخولها، وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ تعيَّن مدخولها يحصل بطريقين:

أحدهما: أن يُراد المرتبه العليا والأخيره (كما قلنا) المساوقه للعموم.

وثانيهما: أن يُراد جمعاً معهوداً، أی: أن لا يريد بقوله: «أكرم العلماء» كل المائه، بل يريد مجموعه خاصّه من العلماء، والعهد نوع من التّعيّن (وليست المرتبه الأخير من الجمع هی المتعيّنه فقط، وإنَّما العهد أيضاً نوع من التّعيّن). فإذا شككنا بأن الْمُتِكَلِّم أراد العموم بقوله: «أكرم العلماء» أو أراد جماعه معلومه وخاصه من العلماء، فكيف ندرأ الاحتمال الثَّانِی؟ هل ندرؤه بأصاله الحقيقه؟! من الواضح أَنَّهُ لا يمكن ردّه بأصاله الحقيقه لأَنَّ اللَّفظ مستعمل فِی معناه الحقيقی (وهو التّعيّن) على كل حال (أی: سواء أراد العموم أو أراد جماعةً معهوده).

فإذا أردنا أن ننفی العهد نحتاج إلى قرينه إضافيه تَدُلّ عَلَى أَنَّ العموم يَدُلّ على المرتبه الأخيره، فإذا كانت هذه القرينه موجوده فبها، وإلا فمع عدم وجود القرينه على العموم تصبح اللاَّم هنا مجمله لا دلاله لها لا على العموم ولا على العهد، وتبقى مُرَدَّداً؛ لأَنَّ كليهما مُرَدَّد ومعنى كليهما حقيقی. فبناءًا على المسلک الثَّانِی لا تنفع أصالهُ الحقيقه شيئاً؛ لأَنَّهَا لا تقتضی غير أن مدخولها متعيّن، وتعيّن المدخول أعمّ من العموم، فلعلّ مدخولها متعين فِی جماعه معهوده من العلماء.

هذا الفارق الأوّل الَّذی قد يُذكر بين المسلكين. وحاصله أَنَّهُ على المسلک الأوّل لا نبتلی بالإجمال (عندما نشک بأن المراد هل هو العموم أو غير العموم؟) بل تنفعها أصاله الحقيقه فِی أن المراد هو المعنى الحقيقی وهو العموم، بينما على المسلک الثَّانِی نواجه مشكله الإجمال (إذا لم تكن هناک قرينهٌ ترفع الإشكال وبقينا نحن وَاللاَّم الداخله على الجمع)، حيث تقول أصاله الحقيقه: الأصل أن يكون المراد معناها الحقيقی، والمعنى الحقيقی عباره عن تعيّن المدخول، وتعين المدخول له نحوان وشكلان. أيهما المراد؟ لا يُعرف.

إلاّ أن سَيِّدنَا الأسْتَاذ الشَّهيد رحمه اللّٰه ناقش تَمَامِيَّهَ هذا الفرق؛ وذلک لأنَّ هذا الفرق إِنَّمَا يَتُمّ لو کان المسلک الأول القائل بالوضع (للعموم) يدعى أنَّ اللاَّم الداخله على الجمع وُضعت فِى اللُّغَه للعموم فقط، ولم تُوضع لشىء آخر (کتعيّن مدخولها) لغهً، فحينئذٍ کان يَتُمّ الفرق الَّذى ذُکر؛ لأَنَّهُ بناءًا على هذا سوف يکون استعمال اللاَّم فِى العهد مجازاً؛ لأَنَّ العهدَ لَيْسَ عموماً (والمفروض أن اللاَّم لَيْسَ للعهد بل للعموم فقط) والمجاز يُنفى بأصاله الحقيقه، وبالتَّالى لا تکون اللَّام مجمله (أى: لا نبتلى بالإجمال على المسلک الأوّل بخلاف المسلک الثَّانِى الَّذى نبتلى فيه بالإجمال) فيکون الفرق المذکور بين المسلکين تامّاً، لکن بشرط أن يکون أصحاب المسک الأوّل يدّعون هذا المُدَّعى.

أَمَّا إذا ادعوا أنّ اللاَّم موضوعه فِى اللُّغَه بنحو الاشتراک اللَّفظىّ لمعنيين (مثل لفظ «عين» الَّذى له معانٍ عديده) بنحو الاشتراک اللَّفظىّ، أحدهما هو العموم، والمعنى الثَّانِى هو تعيّن المدخول. وحينئذٍ يکون کل واحد من المعنيين مَوْضُوع له (معنى حقيقى). فلا استعمالُ اللاَّم فِى العهد مجاز ولا استعمال اللاَّم فِى العموم مجاز.

وعليه ففى موارد احتمال إراده العهد لا يمکن نفى هذا الاحتمال بأصاله الحقيقه؛ لأَنَّ الاستعمال حقيقى على کل حال، سَوَاءٌ کَانَ مراد الْمُتِکَلِّم العموم، أم کان مراده جماعه خاصّه من العلماء، فلا بُدَّ من قرينه تَدُلّ على العموم، فإذا لم تکن هذه القرينه موجوده وبقينا نحن وقوله: «أکرم العلماء» يکون هذا الکلام مُجْمَلاً، لا دلاله له لا على العموم ولا على العهد، فنبتنى بالإجمال على کلا المبنيين حتّى المسلک الأوّل منهما، فلا فرق بين المسلکين، والإجمال موجود فِى کليهما.

وقد يُقال فِى قِبَال هذا الکلام: بأن المسلکين لا يتفقان فِى الإجمال، بل لا نبتنى بالإجمال على المسلک الثَّانِى خلافاً للمسلک الأوّل حيث نبتنى فيه بالإجمال (أى: الفارق موجود بين المسلکين، لکن على عکس الفارق الَّذى ذُکر من أَنَّهُ لا إجمال على المسلک الأوّل بينما يوجد إجمال على المسلک الثَّانِى)؛ لأَنَّ اللاَّم على المسلک الثَّانِى (القائل بأن اللاَّم وضعت فِى اللُّغَه لتعيّن المدخول، وتعين المدخول جامع کلى وضعت له اللاَّم، فـ)تکون اللاَّم مشترکاً معنوياً لا لفظيّاً، وهذا المشترک المعنوىّ له مصداقان:

۱)- التّعيّن من خلال العموم (أی: إراده المرتبه العليا والأخيره المساوقه للعموم).

۲)- التّعيّن العهدیّ (أی: أَنْ يَكُونَ المراد جماعه خاصّه معهوده من العلماء).

فاللام وضعت لمعنی کلی له مصداقان، أی: مشترک معنوی. فلا بُدَّ أن نثبت أن أيا من التَّعَيُّنَيْنِ هو المراد؟ وهذا إِنَّمَا يَتُمّ من خلال دالّ آخر، لأَنَّ اللّاّم لا يَدُلّ علی ذلک، بل يَدُلّ علی ذاک الجامع الکلّی الَّذی وضعت اللّاَمُ له وهو تعيّن المدخول.

وحيث أن التّعيّن العهدیّ بحاجه إلی مؤونه زائده (أی: لو أراد الْمُتِكَلِّم من قوله: «أکرم العلماء» جماعةً خاصّه معهوده، فهذه الإراده تحتاج إلی بيان إضافی وزائد)، وهذا بخلاف إراده العموم (فيما إذا کان يريد بقوله «أکرم العلماء» التّعيّن العمومی والجمعی) فذاک لا يحتاج إلی بيان زائد، فإنَّ نفسَ قوله: «أکرم العلماء» باعتبار أن اللّاّم دخل علی الجمع، والجمع المتعين ذاتاً هو المائه، فلا يحتاج إلی بيان إضافی.

فأحد التَّعَيُّنَيْنِ بحاجه إلی بيان إضافی، والآخر لا يحتاج إلی بيان إضافی، فمقتضی الإِطْلَاَق هو الثَّانِی، شأن الإِطْلَاَق فِی سائر الموارد حيث نقول بأن القيد يحتاج إلی بيان إضافی وحيث أَنَّهُ لا يوجد بيان إضافی فعدم البيان علی القيد دليل علی عدم إراده القيد، فکذلک الحال هنا؛ إذ التّعيّن العهدیّ بحاجه إلی بيان زائد وعدم وجود هذا البيان الزَّائِد إثباتاً يَدُلّ علی أَنَّهُ لَيْسَ التّعيّن العهدیّ مراداً ثبوتاً، فيتعيّن الأمر فِی التّعيّن العمومیّ، فلا نبتلی بالإجمال؛ إذ التّعيّن العمومی يکون هو المراد لِلْمُتِكَلِّم (أی: تصبح الدِّلاَلَه علی العموم دلاله إطلاقيه)، وبالتَّالی لا يوجد إجمال.

وهذا بخلاف المسلک الأوّل حيث نبتلی فيه بالإجمال؛ لأَنَّ علی المسلک الأوّل تکون اللّاّم من المشترک اللَّفظیّ لا المعنویّ (کما تقدّم)، أی: صاحب المسلک الأوّل يقول: إن للّاَم وضعان لغةً، وضعت للعموم ووضعت لتعيّن المدخول. فلها معنيان حقيقيان وهو مشترک لَفْظِیّ. ومن الواضح أَنَّ فِی موارد استعمال المشترک اللَّفظیّ مِنْ دُونِ قرينهٍ معيّنهٍ لأحد المعنيين فِی قِبَال الآخر، يصبح اللَّفظ مُجْمَلاً- مثل لفظ «العين» إذا استعملت مِنْ دُونِ قرينه تعيّن أَنَّهُ أی معنی من معانی «العين» أُرِيدَ، وهذا ما يدّعيه علماءُ السنه بأَنَّهُ «من کنت مولاه فهذا عِلِّیّ مولاه»، بأن لفظ «المولی» مشترک لَفْظِیّ له معان عديده، من معانيه: «المُحِبّ» و«الناصر» و«الولی»، وحيث لا توجد قرينه علی إراده الولايه الخاصّه فلا طريق لإِثْبَاتِ العموم حتّی بِمُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَهِ.

وللبحث تتمه تأتی إن شاء اللّٰه تعالی.

العامّ /دلاله الدلیل/الدلیل الشرعی اللفظی/الدلیل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: العامّ /دلاله الدلیل/الدلیل الشرعی اللفظی/الدلیل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول

قلنا یوجد فِی دلاله الجمع المحلی بِاللَّام علی العموم مسلکان:

المسلک الأوّل: القائل بأن اللاَّم الداخله علی الجمع موضوعه للعموم.

المسلک الثَّانِی: القائل بأن اللاَّم مطلقاً موضوعه لتعیّن مدخولها، وهذا التّعیّن فِی الجمع ملازم للعموم (المرتبه الأخیره).

وقلنا قبل دراسه المسلکین لا بأس بذکر الفوارق بینهما وکان أوَّل فارق هو ما ذکرناه بالأَمْسِ، من أَنَّهُ قد یُقال علی المسلک الأوّل لا نبتلی بالإجمال فِی الموارد الَّتی نحتمل إراده غیر العموم؛ وذلک لأَنَّ بإمکاننا أن ننفی هذا الاحتمال بأصاله الحقیقه، أَمَّا علی المسلک الثَّانِی فَسَوْفَ نبتلی بالإجمال إذا احتملنا إراده غیر العموم، وذلک لأَنَّ هذا الاحتمال لا یمکن نفیه بأصاله الحقیقه؛ لأَنَّ هذا الأصل لا یقتضی سوی أنَّ المدخول متعیّن وهذا أعمّ من العموم، فقد یکون المراد جماعه معهوده خاصّه، والجماعه المعهوده متعیّنه أیضاً.

وهذا الفرق ناقشناه بالأَمْسِ حیث قلنا: إنَّه علی کلا المسلکین نبتلی بالإجمال؛ لأَنَّ علی المسلک الثَّانِی کما تقدّم الآنَ، وعلی المسلک الأوّل لأَنَّهُ علی المسلک الأوّل تکون اللاَّم مشترک لَفْظِیّ بین العموم وبین تعیّن المدخول، واستعمالها فِی کُلّ منهما حقیقی، فلا یُنفی احتمال العهد بأصاله الحقیقه.

وقد یقال فِی مقابل هذا الکلام إن المسلکین لا یتفقان بالإجمال، بل نبتلی بالإجمال علی المسلک الأوّل لما قلناه الآنَ من أن اللاَّم مشترک لَفْظِیّ، وأمّا علی المسلک الثَّانِی فلا نبتلی بالإجمال لأَنَّ اللاَّم علی الثَّانِی مشترک معنوی مَوْضُوع لتعیّن مدخولها، والتعین له مصداقان أحدهما «العموم» والآخر «العهد»، و«العهد» بحاجه إلی بیان زائد بخلاف العموم، فیُنفی الزَّائِد بالإطلاق، فلا نبتلی بالإجمال.

إلاَّ أن یقال فِی دفع هذا الکلام بأَنَّهُ حتّی علی المسلک الأوّل لا نبتلی بالإجمال أیضاً؛ لأَنَّ اللاَّم علی هذا المسلک وإن کانت مشترکاً لفظیّاً له معنیان أحدهما العموم والآخر تعیّن المدخول، لکن بالإمکان أن نثبت العموم فِی مقابل العهد، وذلک من خلال القول بأنَّ عدم وجود ما یَدُلّ علی العهد بنفسه قرینه علی إراده المعنی الآخر وهو العموم؛ فإِنَّهُ إذا کان المشترک اللَّفظیّ مشترکاً بین معنیین فقط، فقد یکون الأمر من هذا القبیل (أی: عدم وجود ما یَدُلّ علی ذاک المعنی بنفسه قرینه علی أن المراد من هذا المعنی الآخر)، فهنا أیضاً یقال: صحیح أنَّ للاَّمِ معنیان علی المسلک الأوّل (= العموم وتعین المدخول)، فإذا احتملنا أن مراد

الْمُتِكَلِّم من قوله: «أكرم العلماء» العموم، واحتملنا أن مراده جماعه معهوده خاصّه من العلماء، لا عموم العلماء، فقد يقال هنا بأَنَّهُ باعتبار أن الْمُتِكَلِّم لم يذكر فِي كلامه ما يَدُلّ على العهد (= ما يَدُلّ على إراده جماعه معهوده خاصّه) هذا بنفسه قرينه على أن المراد هو المعنى الآخر وهو العموم. فالمسلكان اتفقا على عدم الابتلاء بالإجمال. وعلى أى حال فهذا الفارق الأوّل باطل. هذا بِالنِّسْبَةِ إلى هذا الفارق الأوّل.

الفارق الثَّانِي: الَّذى قد يُذكر بين المسلكين هو أن يُقال: إن الفرق بينهما هو أَنَّهُ بناءًا على المسلك الأوّل تكون «اللَّام» هى الَّتى تُحَدِّد لنا نوعيّةَ العموم (من حيث كونه اِسْتِغْرَاقِيّاً أو مجموعيّاً)؛ لأنَّ هذا المسلك يقول بوضع «اللَّام» ابتداءً للعموم ولاستيعاب الأفراد، فبالإمكان أن نتصور أنَّ «اللَّام» عندما دخلت على الجمع باعتبار أنَّها موضوعه للعموم فهى موضوعه للعموم بهذا النَّحْو (أى: بنحو الاستغراق وبنحو إفناء الطَّبِيعَه فِى كُلّ فرد فرد)، فَيَكُونُ العموم اِسْتِغْرَاقِيّاً. هذا المطلب يمكن أن نقوله (العموم الاستغراقىّ) بناءًا على المسلك الأوّل، فَيَكُونُ العموم عموماً اِسْتِغْرَاقِيّاً لا مجموعيّاً.

أَمَّا بناءًا على المسلک الثَّانِی القائل بأن اللَّام لم توضع للعموم ابتداءً وَرَأْساً، وإنَّما وُضعت لتعیّن مدخولها ومدخولها هو الجمع، فَتَدُلُّ «اللاَّم» على أنَّ المراد من الجمع هو الجمع المتعیَّن، والجمع المتعیَّن مُتَمثِّل فِی المرتبه العلیا والأخیره من الجمع (أی: إذا کان عدد العلماء مائه فالعدد المتعین هو المائه، لأَنَّ غیره من المراتب النازله غیر متعین، على شرح تقدّم بالأَمْسِ). فاللام تُعَیِّنُ مرتبةَ الجمع، وتُعَیِّن أنَّ المقصود من العلماء فِی قوله: «أکرم العلماء» المائةُ، لا أقل.

أَمَّا أنَّ هذه المائه هل أریدت بنحو العموم الْمَجْمُوعِیّ، (أی: یجب إکرام مجموع المائه بحیث لو أکرم ۹۹ منهم لم یکن ممتثلاً) أو أنَّها أُرِیدَتْ بنحو العموم الاستغراقیّ؟ فهذا المطلب لا دلاله للاَّم علیه أبداً، وإنَّما تَدُلّ «اللاَّم» على أن المدخول وهو الجمع متعیّن، أی: مائه، أَمَّا أن المائه أرید بنحو الاستغراق أو بنحو المجموع فهو خارج عن مفاد اللاَّم.

فلا بُدَّ حینئذٍ من الرجوع (لفهم أن العموم هل هو استغراقیّ أو مجموعیّ) إلى نفس الجمع وملاحظه ما تقتضیه طبیعةُ الجمع بِقَطْعِ النَّظَرِ عن «اللاَّم»، أی: یجب أن نرى هل أنَّ «الجمع» وهو «العلماء» ظاهر فِی الاستغراق أو هو ظاهر فِی المجموع أو هو مجمل؟

فإذا بیننا (کما هو الأقرب على ما یأتی شرحه قَرِیباً) على أنَّ الجمع ظاهر فِی الْمَجْمُوعِیَّه، إذن فبعد دخول «اللاَّم» الدَّالَّه على المرتبه العلیا والأخیره من الجمع المتمثّله فِی العموم، یبقى ظهور الجمع فِی الْمَجْمُوعِیَّه على حاله. فَیَکُونُ العموم والاستیعاب مجموعیّاً، کما کان قبل دخول «اللاَّم» (أی: کما أنَّ «علماء» ظاهر فِی الْمَجْمُوعِیَّه یکون «العلماء» ظاهراً فِی الْمَجْمُوعِیَّه أیضاً) ولا فرق من هذه الناحیه.

غـايه الأـمر قبـل دخول «اللّام» كان يَتَرَدَّدُ السَّامِع بين مراتب الجمع بأَنَّهُ هل المقصود ثلاثه منهم أو عشـره أو عِشْـرِينَ منهم؟! أىّ مرتبه هى المقصوده وهى المُراده لِلْمُتِكَلِّم؟ هـذا فِى «علمـاء». أَمَّا بعـد دخول اللاّـم فقامت اللّام بتعيين الجمع وإخراج الجمع من الترديـد وعيّنت أن المراد هو خصوص المرتبه الأـخيره من الجمع، فحاصـل هـذا الفـارق الثَّانِى هو أَنَّهُ بنـاءًا على المسـلک الأوّل يمكن أن نقول بـأن اللاَّـم مـا دامت قـد وضـعت للعموم، فهى عنـدما تـدخل على الجمع تُلبِس الجمع ثوبـاً جديـداً ويخرجه عن ظهوره السَّابِق قبـل دخول «اللاـم»، ويخرجه عن الْمَجْمُوعِيَّه، أى: وضـعت «اللاَّـم» للعموم بنحو يقلب دلاله الجمع من الْمَجْمُوعِيَّه إلى الاستغراقيّه. هذا ما يمكن أن نقوله ونتصوّره بناءًا على المسلک الأوّل.

وأمّـا على المسـلک الثَّانِى القائـل بـأن «اللاَّـم» وضـعت لتعيّن المـدخول، فلاـ يمكننـا أن نقول بـأن «اللّام» قَلَبَتْ ظهورَ الجمع من الْمَجْمُوعِيَّه إلى الاسـتغراقيّه؛ لأَـنَّهُ بنـاءًا على المسـلک الثَّانِى تكون مهمّه اللاَّـم وواجبهـا تعيينُ مرتبهِ الجمع؛ لأَنَّ المسـلک الثَّانِى يقول بأن «اللّام» وضعت للتعيين، فتكون مهمّتها تعيين مدخولها وتشخيصه وتحديده.

إذن، فَتَـدُلُّ «اللّام» على أن المراد من «العلماء» كل المائه لا أقلّ، أَمَّا أن المراد كل المائه بنحو المجموع أو بنحو الاسـتغراق فهذا لَيْسَ من واجبات «اللّام»، ويبقى نحن أمامنا الظُّهُور السَّابِق للجمع، وهو الظُّهُور فِى الْمَجْمُوعِيَّه، فَيَكُونُ العموم مجموعيّاً بناءًا على المسلک الثَّانِى.

ولمزيد من الإيضاح أقول: إنَّ طبيعه الجمع بِقَطْعِ النَّظَرِ عن «اللّام» وقبل دخول «اللّام» تقتضى الْمَجْمُوعِيَّه لا الاستغراقيّه؛ لأَنَّ حال الجمع حال العدد، أى: الجمع يَدُلّ على معنىً اسـمى واحد، كما أَنَّ العدد يَدُلّ على معنى اسمى واحد، فهو كقوله: «أكرم ثلاثةً» أو «أكرم تسعةً» الظاهر فِى الْمَجْمُوعِيَّه (أى: حكم واحد منصبّ على مَوْضُوع واحد وهو «مجموع الثَّلاثه»)، بحيث إذا أكرم ثمانيه من أصـل تسـعهٍ لم يكن ممتثلاًـ أصـلًا، لا أَنَّهُ امتثل ثمانيه ولم يمتثل التسـعه. فحيثيّه الاجتماع فِى الثَّلاثه أو التسعه لها ما بإزائها، أى: يوجد لها مَحكىّ خارجاً بمعزل عن اعتبار المستعمِل. أى: معنى لفظ ثلاثه أو أى عدد آخر معنى وحدانى.

ص: ۳۴۵

سواء قلنا إن هذا المعنى الوحدانى حقيقةٌ من الحقائق، أمر حقيقى مقوليّ من المقولات الواقعيّه، كما يقوله الفلاسفه حيث يرون أنَّ العدد من مقوله الكمّ الواحد المنفصل (أى: المقولات العشر أمور حقيقيَّه وليست اعتباريه، أحدها الجوهر وتسعه منها الأعراض القائمه بالجوهر، فالأعراض أمور حقيقيَّه أيضاً، غايه الأمر أنَّها قائمه بالجوهر وليس لها وجود مستقلّ عن الجوهر)، سواء قلنا هكذا أو لم نقبل كلامهم وقلنا بأنَّ العدد وإن كان أمراً وحدانيّاً ولٰكِنَّهُ لَيْسَ أمراً حقيقيّاً مقوليّاً وإنَّما هو أمر اعتباريّ حتّى بناءًا على هذا أيضاً لا إِشْكَال فِى أنَّ هذه الوحدانيّه الاعتباريّه أمر يطابق المرتكز الْعُرْفِىّ والعقلائى، بمعنى أن هذا الأمر الاعتبارى يُعتبر فِى مرتكز العقلاء شيئاً ثابتاً فِى الخارج، على حدّ ثبوت الأُمُور الحقيقيَّه. أى: يرى العقلاء أنَّ له واقعاً موضوعياً، وأنَّ العدد يقع مَوْضُوعاً للآثار والأحكام، كما أنَّ الأُمُور الواقعيه تقع مَوْضُوعاً للأحكام والآثار.

هذا حال العدد، سواء قبلنا الرَّأى الْفَلْسَفِىّ أو لم نقبله، فعلى أى حال فإن العدد له معنى وحدانى. ثلاثه يعنى: مجموع هذه الثَّلاثه، وأربعه يعنى مجموع هذه الأربعه.

أريد أن أقول: كَمَا أَنَّ هَذَا حال العدد فكذلك الجمع؛ فإن مرجع الجمع إلى العدد أيضاً، غايه الأمر لا بشرط من حيث الزياده. كلمه «ثلاثه» أو «تسعه» بشرط لا عن الزياده، ولكن كلمه «علماء» يعنى ثلاثه لا بشرط عن الزياده. فالجمع كالعدد يَدُلّ على معنى وحدانى ثابت فِى الخارج ولو لم يكن ثابتاً فِى الواقع الموضوعى، وكان ثابتاً على أقل تقدير فِى المرتكز الْعُرْفِىّ (إن لم نقل أنَّ له واقعاً مَوْضُوعِيّاً حقيقيّاً فلا أقل من أَنَّ له واقع موضوعى فِى المرتكز الْعُرْفِىّ والعقلائىّ) ويقع مَوْضُوعاً للأحكام والآثار، أى: لَيْسَت من الأُمُور الاعتباريه الذِّهْنِيَّه البحته الَّتى هى من شؤون الاستعمال، فليس مثل «كل عالم» لما تقدّم من أَنَّهُ وإن كان يوجد توحّد وتركّب فِى مثل «أَكْرِمْ كُلَّ عَالِمٍ» لٰكِنَّهُ لَيْسَ إلاَّ اعتباراً مِن قِبَلِ الْمُتِكَلِّم والمستعمِل لكى يتسنى له استعمال هذا اللَّفظ فِى معانٍ مُتِكَثِّرَه، وإلا فليست صفةُ العلم (الَّتى يشترك فيها أفراد العالم) قائمه بمجموعهم فِى الخارج، بل هى قائمه بجميعهم (هذا عالمٌ سَوَاءٌ كَانَ الآخر عَالِماً أو لا). وقد فرَّقنا بين قوله: «أَكْرِمْ كُلَّ عَالِمٍ» وبين قوله: «أكرم كل الجيش» أو «أكرم كل العسر»، حيث قلنا إن للجيش توحّد حقيقى وتركّب واقعى فِى الخارج، فليس الجندى الواحد جيشاً، وليس الجنديان جيشاً، وهذا بخلاف العالم، فإن عَالِماً عالمٌ، والعالمين عالمان بمعزل عن أن يكون الآخر عَالِماً أو لم يكن. فقلنا هناك: إنَّ التّوحّد فِى قوله «أَكْرِمْ كُلَّ عَالِمٍ» مجرّد أمر اعتبارى لا أكثر.

أَمَّا فِی ما نحن فیه فلیس هکذا، والجمع مثل العدد له توحّد وترکّب (أی: معنی وحدانی، له واضع موضوعی علی الأقل فِی ارتکاز العرف والعقلاء) والشَّاهد علی ذلک فهمُ الفقهاء فِی الأبواب الفقهیّه المختلفه، حیث أنهم یفهمون وحدةَ الحکم المجعول علی العدد.

مثلًا إذا ورد فِی دلیل أَنَّهُ یستحب الذکر الفلانی مائه مرّهً، أو الدعاء الفلانی مائه مرّهً أو عشره مرات، أو التسبیح الفلانی ألف مرّهً، أو تُستحب الصَّلاه عشر رکعات، فإذا ذُکر حکم مجعول علی العدد یفهم الفقهاء أنَّ هناک حکماً واحداً مجعولاً علی المجموع (أی: مجموع العدد، مجموع المائه)، بنحو العموم الْمَجْمُوعِیّ، لا بنحو العموم الاستغراقیّ (بحیث إذا صَلَّی رکعتین یُثاب بمقدار رکعتین، وإذا صَلَّی أربع رکعات یُثاب بمقدار أربع رکعات، فلا توجد هناک استحبابات عدیده لکل رکعه رکعهٍ من الرکعات العشر، بل هناک استحباب واحد لمجموع الرکعات العشر).

ففهم الفقهاء هو أنهم یفهمون من الحکم المجعول علی العدد الْمَجْمُوعِیَّه والوحده، أی: یفهمون حکماً واحداً منصبّاً علی المجموع.

وعلیه، فبناءًا علی المسلک الثَّانِی لا یقتضی دخول «اللَّام» علی الجمع الظَّاهِر فِی الْمَجْمُوعِیَّه سوی تعیین مرتبه الجمع فِی المرتبه الأخیره (فِی المائه)، أَمَّا الظُّهُور فِی الْمَجْمُوعِیَّه فباق علی حاله؛ لأَنَّ ما قلناه فِی العدد نقوله فِی الجمع أیضاً. فقولنا «علماء» فِی قوّه قولنا «ثلاثه» إلَّا أن «علماء» لا بشرط، و«ثلاثه» بشرط لا عن الزیاده. فکلام الْمُتِکَلِّم (وهو الجمع) یَدُلّ علی الْمَجْمُوعِیَّه، فمقتضی الأصل أَنَّهُ مراده الْجِدِّیّ. هذا فارق آخر قد یُذکر بین المسلکین.

إلَّا أن الصَّحِیح أن هذا الفارق أیضاً غیر تامّ؛ وذلک لأَنَّ العموم فِی «العلماء» مثلًا یمکن أن یکون اِسْتِغْرَاقِیّاً علی کلا المسلکین، مِنْ دُونِ فارق بینهما من هذه الناحیه. وذلک أَمَّا علی المسلک الأوّل فواضح فیمکن أن یکون العموم اِسْتِغْرَاقِیّاً بالشرح المتقدّم.

ص: ۳۴۷

وأمّا على المسلک الثَّانِی فأیضاً یمکن أن یکون العموم اِسْتِغْرَاقِیّاً، وذلک لأنَّ المسلک الثَّانِی وإن کان یعترف بأنَّ الجمع والعدد له اعتبار ثابت فِی نفسه، إلاَّ أنَّ «اللاَّم» الداخله على الجمع ما دامت قد دَلَّتْ على التّعیّن وهذا التّعیّن تجسّدَ وتمثّلَ فِی المرتبه الأخیره والعلیا من مراتب الجمع (أی: مرتبه العموم والاستیعاب لکل المائه، باعتبار أن هذه المائه هی المتعیّنه فِی الصدق الخارجیّ، ولا توجد مائه أخرى)، فهذا معناه أنَّ حَیْثِیّه الوحده المأخوذه فِی الجمع لیست عباره عن حَیْثِیّه العدد، وإنَّما هی حَیْثِیّه اعتباریه محضه، فقولنا: «أکرم عشره» یختلف عن قولنا «أکرم العلماء»؛ لأَنَّ الأوّل ظاهر فِی الْمَجْمُوعِیَّه؛ لأَنَّ «عشره» عدد وحیثیه العدد یوجد ما بإزائها فِی الخارج، أَمَّا قولنا «أکرم العلماء» فهنا یکون النَّظَر إلى خُصُوصِیَّه الاستیعاب والتکثّر، والخصوصیه العددیه ذهبت مهب الریاح، وجاءت «اللاَّم» بخُصُوصِیَّه التَّکَثُّر والاستیعاب عندما دخلت على الجمع، ولذلک نرى أنَّ صدق العلماء یزداد وینقص، بخلاف صدق «عشره» حیث لا یزداد مصداقه ولا ینقص. أَمَّا «العلماء» قد یکون مصداقه مائه وذلک فیما إذا کان العلماء مائه، وَقَدْ یَکُونُ مصداقه خمسین وذلک فیما إذا کان عدد العلماء خارجاً خمسین وهکذا. أی: التّعیّن الَّذی أفادته «اللاّم» وإن کان یقضی ویستلزم إفاده المرتبه العلیا والأخیره، إلاَّ أن هذه المرحله غیر متعیّنه من حیث الکمّ، وتختلف باختلاف الموارد (أی: إذا کان العلماء خارجاً مائه فالمرتبه العلیا عباره عن المائه، وإذا کان العلماء خارجاً تسعون فالمرتبه العلیا عباره عن التسعین). فلا محاله یُرى بهذا الاعتبار کأنه أُلغِیَت خُصُوصِیَّهُ الکم والعدد، ولوحظت خُصُوصِیَّه الاستیعاب والکثره.

إذن فخصوصیه الاستیعاب وعموم جمیع الأفراد لم تُؤخذ فیها مقوله الکمّ المنفصل، وإنَّما الملحوظُ عباره عن واقع الأفراد الخارجیه المتعیّنه بشرط أَنْ لاَّ یَکُونَ أقل من ثلاثه. فبالإمکان أن یکون العموم عموماً اِسْتِغْرَاقِیّاً، حتّى بناءًا على المسلک الثَّانِی، کما هو على المسلک الأوّل.

ص: ۳۴۸

فلم يظهر فرق بين المسلكين من هذه الناحيه أيضاً. هذا بِالنِّسْبَهِ إلى الفارق الثَّانِى.

تعریف مرکز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسّس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية فى أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامى عام ١۴٢۶ الهجرى فى المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين فى الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراكز القائمة بتوفير المصادر فى العلوم الإسلامية وتبعثرها فى أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية فى أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين فى العلوم الإسلامية وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهى منظمة فى برامج إلكترونية وجاهزة فى مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها.

وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبىّ عليهم السلام

تحفيز الناس خصوصا الشباب على دراسة أدقّ فى المسائل الدينية

تنزيل البرامج المفيدة فى الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثين والمحققين فى الحوازت العلمية والجامعات

توسيع عام لفكرة المطالعة

تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها فى ملفات الكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة

الاجتنباب عن الروتينية وتكرار المحاولات السابقة

العرض العلمى البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فى نشر المعلومات

من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات فى مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فى الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمية الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ((sms

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

١.JAVA

٢.ANDROID

٣.EPUB

٤.CHM

٥.PDF

٦.HTML

٧.CHM

٨.GHB

إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

١.ANDROID

٢.IOS

٣.WINDOWS PHONE

٤.WINDOWS

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقـدم بكلمـة الشـكر والتقـدير إلى مكاتب مراجع التقليـد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسـسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فى تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزى

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ۱۲۹، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونى : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزى ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

هاتف المكتب فى طهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

قسم البيع ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹شؤون المستخدمين ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹.

مركز القائمية اصبهان للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

